# کانت

# دیـن
# در محدودۀ عقل تنها

دکتر منوچهر صانعی دره‌بیدی



نقش‌ونگار

Kant. Immanuel — کانت، ایمانوئل، ۱۷۲۴-۱۸۰۴.
دین در محدوده عقل تنها/کانت؛ مترجم منوچهر صانعی دره بیدی. ـ تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۰
۲۶۴ ص. ـ (فلسفه) — ISBN: 964-6235-49-2
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. خیر و شر ـ ـ متون قدیمی تا ۱۸۰۰. ۲. اخلاق ـ ـ متون قدیمی تا ۱۸۰۰. ۳. دین ـ ـ متون قدیمی تا ۱۸۰۰. الف. صانعی درهبیدی، منوچهر، ۱۳۲۵ ـ ، مترجم. ب. عنوان.
B۲۷۹۹/۲ک۹خ — ۲۱۴ — ۱۳۸۰
کتابخانه ملی ایران — ۲۵۱۴۰-۸۰م
محل نگهداری:



**نقش و نگار**
تهران ـ انقلاب، ۱۲ فروردین، شهدای ژاندارمری، شماره ۲۲۳
تلفن: ۶۴۹۶۲۳۹-۶۹۵۰۷۷۵

**دین در محدودهٔ عقل تنها**
**ایمانوئل کانت**
**منوچهر صانعی درهبیدی**

حروفنگاری ● معصومه زنگنه
طرح جلد ● حسین نیلچیان
لیتوگرافی ● بهروز
چاپ و صحافی ● آرین
شمارگان ● ۳۳۰۰ نسخه
نوبت چاپ ● اوّل، ۱۳۸۱



۲۰۰۰ تومان

# فهرست

به یاد استاد

دکتر علی مراد داودی

که روش تحقیق، تفکر، خداشناسی،
اخلاق و انسـانیـت را از او آموختـم

به نام خدا

# مقدمهٔ مترجم

## ۱- نظر اجمالی

تحقیق در باب دین در روش جدید علمی (متدولوژی جدید) به عنوان تحقیق در بخشی از علوم انسانی تلقی می‌گردد. در زمان کانت (نیمهٔ دوم قرن هجدهم) هنوز اصطلاح «علوم انسانی» وضع نشده بود و این تعبیر را اخلاف کانت حدود یکصد سال پس از وی یعنی در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم به کار بردند. فیلسوفان نوکانتی بخصوص دیلتای[1] (۱۹۱۱-۱۸۳۳) واژهٔ «علوم روحانی[2]» را در کنار علوم طبیعی به کار بردند. این اصطلاح به مجموعه‌ای از مطالعات علمی دلالت می‌کرد که انسان موضوع آنهاست و البته انسان قطع نظر از شرایط طبیعی او که خود موضوع بعضی از شاخه‌های علوم طبیعی از قبیل طب و وظایف الاعضاشناسی است. این مجموعه عبارت است از اقتصاد، حقوق، سیاست، اخلاق، دین، هنر، زبان، اسطوره، عرفان و ... اما اینکه تعبیر علوم انسانی از بطن فلسفه‌های نوکانتی برآمد با روح فلسفهٔ کانت بی‌مناسبت نیست و در واقع شرایط تقسیم علوم به طبیعی و انسانی در خود فلسفهٔ کانت فراهم شده بود. تقسیم عقل به نظری و عملی در فلسفهٔ کانت به لحاظ محتوا در واقع، تقسیم علم به طبیعی و انسانی بود. فیلسوفان نوکانتی در وصف علوم انسانی، با تأکید بر تمایز ذاتی بین علوم طبیعی و علوم انسانی، تعبیرات دیگری از قبیل «علوم تاریخی» نیز، به‌کار برده‌اند. فرق عمده بین پدیده‌های طبیعی (مثلاً قانون انبساط اجسام) و پدیده‌های

1. Dilthey
2. Geists wissenschaften

فرهنگی (انسانی، روحی مثلاً تطور معنی الفاظ) این است که پدیده‌های نوع دوم عموماً زمانمند[1] هستند در حالی که این خاصیت در پدیده‌های طبیعی وجود ندارد؛ چنان که قانون انبساط اجسام مشروط به شرایط زمانی خاصی نیست.

اکنون با قطع نظر از شرایط تاریخی پیدایش تعبیر «علوم انسانی» می‌توان به تقدم این علوم نسبت به علوم طبیعی قائل بود. آنچه امروز علوم انسانی نامیده می‌شود در یونان توسط سوفسطائیان تأسیس شد و سقراط در مخالفت با مبانی سوفسطائی این علوم، شرایط شکل‌گیری فلسفه‌های افلاطون و ارسطو را فراهم کرد. تحقیق در باب اقتصاد، حقوق، سیاست، اخلاق، دین و اسطوره و زبان و ... نه فقط حجم کلانی از نوشته‌های افلاطون و ارسطو را به خود اختصاص داده است بلکه تحت عنوان عام «فلسفهٔ اخلاق» عمود خیمهٔ این فلسفه‌ها را تشکیل می‌دهد. با پیدایش مسیحیت در تاریخ (و شش قرن پس از آن، اسلام) اندیشهٔ دین تقریباً رکن اساسی علوم انسانی قرار گرفت و اقتصاد و حقوق و سیاست و ... از موضع و منظر دین مورد بحث و توجه واقع شد. با شکل‌گیری مسیحیت، آنچه در اصطلاح تاریخی، قرون وسطی نامیده می‌شود آغاز شد و اندیشهٔ دینی یا دقیق‌تر بگوییم باور دینی با عنوان خدامحوری[2] در مرکز علوم انسانی قرار گرفت. اندیشهٔ کلامی متفکران قرون وسطی اعم از مسیحی و اسلامی همه صرف این شد که بنیاد الهی رفتارهای فرهنگی انسان را در شقوق مختلف اخلاق، دین، سیاست و حقوق و ... بیان کنند. در عصر جدید، که بنابر قراردادی نه چندان دقیق، از قرن هفدهم آغاز می‌شود، این اندیشه معروض نقادی واقع گردید و ماهیت علوم انسان از الوهیت به انسانیت و از خدامحوری به انسان محوری گرایش یافت و در یک کلام، علوم انسانی، رنگ الهی خود را از دست داد و انسانی شد. در یونان باستان بنابر تصوری که در آثار هومر از انسان ارائه شده است، انسان خود را رقیب خدا می‌دانست یا به تعبیر نزدیک‌تر به مفهوم یونانی آن، انسان‌ها همسنگ و همشأن خدایان بودند. در قرون وسطی باور به تعالی خداوند مرزی ناپیمودنی و سدّی ناگشودنی بین انسان و خدا برقرار گردید و عالم لاهوت بکلی از عالم ناسوت متمایز شد. این تمایز، در عصر جدید تحت

1. Temporal
2. Theocentric

تأثیر رُنسانس و بازگشت مغرب زمین به تفکر یونانی، دوباره برهم خورد و انسان عصر جدید دوباره دم از برابری با الوهیت زد و تدریجاً انسانیت مدرن جای الوهیت قرون وسطی را گرفت.

نتیجه‌ای که از تحقیقات متأخر (در قرون نوزده و بیست) به دست آمده است، بخصوص تأملات هیدگر، ناقد موفق فلسفهٔ غرب، نشان می‌دهد که نسبت علوم انسانی به علوم طبیعی، برخلاف آنچه مارکس گفته بود و چنان که وبر در کتاب اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری نشان داده است، نسبت زیربنا به روبناست. امروز به برکت مطالعات جدید در مورد نسبت این دو شاخهٔ معرفت با یکدیگر، تردید نداریم که رشد صنعت به عنوان پی‌آمد علوم طبیعی، نتیجهٔ تحول در ارزش‌های اخلاقی است که به حوزهٔ علوم انسانی مربوط است؛ و در حقیقت این نظام ارزش‌هاست (مطالعه در مبانی علوم انسانی) که شرایط صنعتی و تجاری و اقتصادی را تعیین می‌کند. نظام ارزش‌گذاری‌ها در عصر جدید توسط کانت معروض انقلاب واقع شد. انقلاب کپرنیکی کانت در علوم انسانی جای دین و اخلاق را عوض کرد و به جای اخلاق متکی بر دین (روش سنتی و متداول) سخن از دین متکی بر اخلاق گفت؛ و این انقلاب آغاز انسانی شدن کل پیکرهٔ فرهنگ در عصر جدید است. اما پیش از آنکه به رأی خاص کانت در این مورد بپردازیم، تأملی جامع در باب دین، گرچه کوتاه و گذرا با عنایت به آنچه قبل و بعد از کانت در مورد دین گفته‌اند، مفید به نظر می‌رسد.

## ۲ـ تعریف دین

دین‌شناسان از دین تعاریف گوناگون ارائه کرده‌اند و این تنوع تعاریف دالّ بر این است که اولاً ارائه یک تعریف جامع و مانع برای دین دشوار است ثانیاً به موجب پیوند ذاتی دین با روح و روان انسان و تنوع و تکثر روحی انسان، امکان باورهای دینی گوناگون وجود دارد. لذا ما در اینجا ابتدا فهرستی از تعاریف می‌آوریم و سپس سعی می‌کنیم تا حد امکان جهت مشترک آنها را بیان کنیم.

۱ـ تعریف تی‌یل[1] (۱۹۰۲ـ۱۸۳۰): دین وضعیتی روحی یا حالتی ناب و

1. Tiele

حرمت‌آمیز است که آن را خشیت می‌خوانیم.

۲ـ تعریف برادلی[1] (۱۹۲۴ـ۱۸۶۴): دین کوششی است برای اینکه حقیقت کامل خیر را در تمام وجوه هستی‌مان باز نماییم.

۳ـ تعریف جیمز مارتینو[2] (۱۹۰۰ـ۱۸۰۵): دین اعتقاد به خدای همیشه زنده است.[3]

۴ـ تعریف فرهنگ کوچک آکسفورد: دین عبارت است از شناخت یک موجود فوق بشری که دارای قدرت مطلق است و ...

۵ـ تعریف ویلیام جیمز: دین عبارت است از احساسات، اعمال و تجربیات افراد هنگام تنهایی، آنگاه که خود را در برابر هر آنچه الهی می‌نامند، می‌یابند.

۶ـ تعریف پارسونز: دین عبارت است از مجموعهٔ باورها، اعمال، شعائر و نهادهایی که افراد بشر در جوامع مختلف بنا کرده‌اند.

۷ـ تعریف رایناخ: دین عبارت است از مجموعه‌ای از اوامر و نواهی که مانع عملکرد آزاد استعدادها می‌گردد.

۸ـ تعریف هربرت اسپنسر: دین اعتراف به این حقیقت است که کلیهٔ موجودات تجلیات نیرویی هستند که فراتر از دانش ماست.[4]

۹ـ تعریف شلایرماخر: دین عبارت است از احساس خداآگاهی.

۱۰ـ تعریف اتو: دین عبارت است از خشیت در مقابل موجود متعالی.[5]

۱۱ـ تعریف کانت: دین عبارت است از شناخت تکالیف ما به عنوان احکام الهی.[6]

چنان که ملاحظه می‌شود مفاهیم متنوعی موردنظر تعریف‌کنندگان بوده است بعضی از تعاریف و شاید بیشتر آنها دین را معادل خداباوری گرفته‌اند در حالی که این صفت در دین بودایی وجود ندارد. بعضی لزوماً به شأن روانی دین توجه

---

1. Bradley
2. Martineau

۳. عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ص ۱۸.

۴. جان هیک، فلسفهٔ دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات الهدیٰ، ص ۲۲.

۵. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ترجمه (زیرنظر) بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات طرح‌نو، ص ۴.

۶. دین در ...، ص ۱۵۳ (شماره اصلی درکنار صفحه).

کرده‌اند، بعضی دیگر به شأن اجتماعی آن و برخی دیگر فواید آن را در زندگی انسانی و بعضی دیگر زیان‌های آن را در نظر داشته‌اند. به اعتقاد ما دین را باید در مجموعهٔ فرهنگ بشری و در کنار دیگر اجزای فرهنگ تعریف کرد. فرهنگ (شامل دین، هنر، علم، زبان و ...) محصول تجلیات روحیهٔ انسان است: روان آدمی هرگاه به جذب و حفظ مفاهیم نو بپردازد کار آن علم و شناخت است، هرگاه به ابداع و ایجاد بپردازد کار آن صناعت (هنر و صنعت) است و هرگاه به کاستی‌ها و نقص‌های خود در مقابل یک موجود فرضاً متعالی توجه کند کار آن دین‌باوری است. لذا می‌توان گفت دین عبارت است از نقص آگاهی یا درک کاستی‌ها و نقص‌های روحی و روانی انسان. چنین آگاهی و احساسی، هم می‌تواند به صورت اندیشه‌های توحیدی (ادیان ابراهیمی) بروز کند هم به صورت توجه به خدایان متعدد (شرک) و هم به صورت صرف احساس خلأ روحی بدون توجه به «خدا» (دین بودا). این تعریف هم دین را از علم متمایز می‌کند (زیرا دین «شناخت» نیست) و آن را به صورت یک احساس باطنی نشان می‌دهد و هم از هنر و صنعت (زیرا هنر جنبهٔ آفرینندگی روح را نشان می‌دهد) زیرا دین احساس نیاز است. این خلأ روحی نتیجهٔ شرایط اگزیستانس (وجودی) انسان است به این معنی که وضعیت طبیعی انسان یک وضعیت ثابت قابل تعریف نیست. انسان تحت هر شرایطی به هر مرتبه‌ای که از کمال علمی برسد همواره خود را ناقص و تهی احساس می‌کند و این احساس به صورت باورهای دینی به عنوان توکل به خدا، باور به یک جهان بهتر، اعتقاد به نیروانا و ... بروز می‌کند. از آنچه گفتیم می‌توان به این نتیجه رسید که:

۱ـ دین مجموعهٔ عقاید خرافی یا جعلیات طبقهٔ خاصی از جامعه نیست (چنان که محافل مارکسیستی غالباً چنین تفسیر کرده‌اند) و نیز بازتاب و انعکاس امیال سرکوفته نیست (چنان که فروید و اتباع او تفسیر کرده‌اند).

۲ـ دین به معنی آشنایی با مجموعهٔ قواعد و اصول و سنت‌ها و احکام نیست و کسی که با این احکام آشناست لزوماً دین‌دار یا مقید به دین نیست و شرط دین‌داری آشنایی با این احکام نیست (چنان که کلیسا دین را به پیروی از احکام کلیسا تفسیر می‌کرد یا در محافل فقهی دین را به معنی آشنایی با احکام غسل و تیمم یا طهارت و زکات و ... دانسته‌اند).

۳ـ بلکه دین عبارت است از خلأ روحی لازم ذات انسان که برخاسته از شرایط اگزیستانس اوست.

این تعریف برآمده از و متکی‌بر و نتیجهٔ پدیدارشناسی دین است. به این ترتیب که وقتی رفتار دینی دین‌باوران در فرقه‌ها و ملت‌های مختلف را بررسی می‌کنیم این احساس کاستی و خلأ و نیاز به اتکا و وابستگی، به صور مختلف در رفتار همهٔ آنها مشهود است.

## ۳ـ نقادی دین

تفکر انتقادی را در عصر جدید کانت تأسیس کرد اما پیش از کانت در فلسفه‌های دکارت و اسپینوزا و لاک و بارکلی و هیوم شرایط آن فراهم شده بود. دکارت در رسالهٔ قواعد هدایت ذهن اشاره می‌کند که برای تحکیم پایه‌های معرفت باید حدود توانایی فاعل ادراک را شناخت و این آغاز نگرش انتقادی در معرفت‌شناسی جدید است. اسپینوزا این روش را در حوزهٔ بیرون از ذهن گسترش داد و بخصوص متوجه باورهای دینی در کتاب تورات شد. حاصل نقادی‌های اسپینوزا این است که در احکام و مضامین تورات منکر وحی گردید و اجزای تورات را رساله‌هایی معرفی کرد که هر کدام در شرایط تاریخی خاصی نوشته شده‌اند. در انگلستان لاک و بارکلی نگرش انتقادی خود را بیشتر متوجه ماهیت جوهر جسمانی کردند و هر کدام به نحوی تلویحاً و تصریحاً آن را انکار کردند. هیوم نقّادی مفاهیم بنیادی و اصول فلسفی از قبیل جوهر و علیت را با نقادی در دین و اخلاق جمع کرد. در اینجا اشاره‌ای به نقادی او در حوزهٔ دین که پس از اسپینوزا دومین متفکری است که به نقادی این مطلب پرداخته است، می‌تواند زمینه‌ساز درک نقادی کانت شود. اینکه کانت اعتراف کرده است که هیوم او را از خواب جزمیت بیدار کرد، بخشی از این بیداری باید مربوط به آگاهی دینی کانت باشد. زیرا کانت در کتاب دین در محدودهٔ عقل تنها، تفسیر تازه‌ای از دین آورده است که دست کم در غرب پیش از کانت سابقهٔ چندانی نداشته است (گرچه در عالم اسلام معتزله پیمودن این راه را آغاز کرده بودند).

هیوم در کتاب تاریخ طبیعی دین[1] باورهای دینی را به دو بخش توحیدی و

---

۱. ترجمهٔ حمید عنایت، چاپ خوارزمی.

شرک‌آلود تقسیم کرده است. سیر تاریخی دین از شرک به توحید است. اما این حرکت در عین حرکت از شرک به توحید از نظر هیوم حرکت از صلاح به فساد است؛ به این معنی که اندیشهٔ توحیدی نمود فساد دین است. این نظر با بسیاری از الگوهای منطق تاریخ ناسازگار است و حرکت از شرک به توحید به عنوان یک حرکت اصلاحی و رو به بهبود سازگارتر می‌نماید و عقل را بیشتر قانع می‌کند. اما آرای هیوم در عین بطلان برای بیدار شدن انسان از خواب جزمیت مؤثر بوده است و اگر خیری در آن باشد همین است.

اولین تمایزی که هیوم بین توحید و شرک قائل شده این است که توحید، دین تعصب است و شرک، دین تساهل؛ زیرا در اندیشهٔ توحیدی به دلیل باور به کمال خداوند جایی برای خدایان دیگر و ادیان دیگر نیست و متدین موحد، دین خود را تنها دین حق می‌داند و به باورهای دیگر اجازه بروز نمی‌دهد و همه را به چوب تکفیر و الحاد و ارتداد می‌راند؛ اما در دین شرک فرض باورهای دینی دیگر، به تناسب اعتقاد به خدایان دیگر مقبول است (ص ۷۸). تفاوت دیگر اینکه دین توحید منشأ ضعف و خواری و رهبانیت می‌شود (به دلیل اعتقاد به قدرت مطلق و بی‌مانند خداوند) در حالی که دین شرک (به دلیل امکان رقابت انسان با خدایان) منشأ تحرک و شکوفایی و شجاعت است زیرا خدایان متعدد شبیه انسان تصور می‌شوند و امکان رقابت با آنها برای انسان فراهم می‌شود (ص۸۳). هیوم در این مقایسه می‌گوید قهرمانان دوران کفر معادل درویشان عصر توحیدند یعنی به همان نسبت که دین شرک قهرمان می‌پرورد دین توحید درویش و صوفی و راهب می‌پرورد(فصل ۱۰). هیوم در ترجیح دوران شرک بر عصر توحید می‌گوید مشرکان که در نگاه اول بی‌خرد می‌نمایند اگر در کارشان تأمل کافی بشود بی‌خرد نشان نمی‌دهند(فصل ۱۱). در فصل دوازده کتاب، هیوم جریان تاریخی ادیان را از شرک به توحید، جریان از نظم و یقین و انسجام به بی‌انسجامی و تردید و تزلزل نشان می‌دهد (و این آغاز آن نهضتی است که در قرن نوزدهم در نوشته‌های نیچه به عنوان نیهیلیسم یا پوچ‌گرایی رشد کرد) از این جهت ادیان شرک عصر باستان را در مقایسه با دین توحید می‌ستاید و در پایان این فصل (ص ۱۰۷) می‌گوید میان دین کهن و افسانه‌ای و دین کتابی دو اختلاف بزرگ هست: «دین کهن اغلب منطقی‌تر است ... و بر دل آدمیان خوش

و آسان می‌نشیند ...».

هیوم قبل از هگل خدا را یک معنای دیالکتیکی و قبل از فویرباخ و فروید شرایط روانی انسان را مبدأ باور به خدا معرفی کرده است. در نظر او خشیت ما نسبت به خداوند از یک طرف او را موجودی هولناک و از طرف دیگر موجودی باوقار جلوه می‌دهد «پس اینجاست یکی از آن انواع تضاد میان ارکان گوناگون‌منش آدمی که به ادیان راه می‌یابد. ترس‌های طبیعی ما خدا را در اندیشه‌هایمان اهریمنی و بدخواه می‌نمایاند ولی گرایش به ستایشگری، ما را وامی‌دارد تا خدا را نمودگار فضیلت و نیک‌خواهی بدانیم.» (ص ۱۰۹).

### ۴ـ استقلال انسان و تحول دین الهی به دین انسانی در عصر جدید

با تأسیس مسیحیت و غلبهٔ آن بر فرهنگ قرون وسطی، اندیشهٔ الوهیت مرکز ثقل دین باوری قرار گرفت و گویی بین دو مفهوم «دیانت» و «خداپرستی» (آن هم خدای واحد) پیوندی ذاتی و تفکیک‌ناپذیر برقرار شد. اما به دلیل نارسایی‌های کلیسا به عنوان مدافع اصلی مسیحیت و عدم سازگاری آن با شرایط و نیازهای روز در عصر جدید، جنبش رُنسانس در آغاز عصر جدید قوت گرفت و فکر احیای فرهنگی عصر یونانی را پیشهٔ خود ساخت. اندیشهٔ بنیادی این جنبش تفکیک بین دیانت و الوهیت بود. آنچه از قرن‌های شانزدهم و هفدهم به بعد در غرب اتفاق افتاد این بود که با حذف الوهیت، دیانت رنگ بشری گرفت و نوعی دین انسانیت به جای دین الوهیت مرکز ثقل فرهنگ جدید غربی قرار گرفت. این اندیشه در انقلاب کپرنیکی کانت (تأسیس دین بر پایهٔ اخلاق به جای تأسیس اخلاق بر پایهٔ دین) به اوج قوت خود رسید و در کتاب دین در محدودهٔ عقل تنها متبلور شد. جنبش رُنسانس با گذشت چند صباحی به عصر روشنگری پیوند خورد و نتایج فرهنگی خود را به نام «تجدد» (مدرنیته) به بار آورد. در عصر روشنگری دورهٔ تاریخی تفکر الهی در غرب به پایان رسید اما باورهای شخصی به دین الوهیت همچنان باقی ماند. این باورها در آرای دکارت، لاک، هابز، اسپینوزا و هیوم جلوه‌گر است: دکارت از یک طرف محکم‌ترین برهان اثبات وجود خدا را به نام برهان وجودی که یادگار آنسلم بود احیا کرد و از طرف

دیگر به صراحت اعلام کرد[1] که احکام کلیسا از حوزهٔ شناخت عقلی بیرون است. بیرون کردن باورهای دینی از قلمرو شناخت توسط دکارت آغاز حذف الوهیت از قلمرو فرهنگ بود. توماس هابز انگلیسی در کتاب لویاتان از یک طرف اعتقاد خود را صادقانه به مسیحیت بروز می‌دهد و از طرف دیگر برای خدا وجود جسمانی قائل است و به قول کاپلستون[2] نوعی اصالت مادهٔ دستوری[3] بنا می‌کند. جان‌لاک[4] در عین مخالفت با کلیسا در مورد منشأ الهی حکومت، قوانین طبیعی را (تحت تأثیر توماس آکوینیاس) قوانین الهی می‌نامد و اسپینوزا در عین اینکه عالم را مظهر (به فتح م) و مظهر (به ضم م) خدا می‌داند منکر وحی است. این دیالکتیک بین دین و خدا (کوشش برای حفظ دین و حذف خدا) روح عصر جدید را تشکیل می‌دهد و زمینهٔ دین انسانیت را (به جای دین الوهیت) در فلسفهٔ کانت فراهم می‌کند. انسانی کردن دین و زدودن عنصر الهی آن به نام اصالت انسان (اومانیزم) در این دوره با تعبیر دیگری به نام نگرش دنیوی[5] همراه است. تعبیر «سکولاریزاسیون» در عصر جدید اولین بار در معاهدهٔ وستفالی در سال ۱۶۴۸ به کار رفت. به موجب این معاهده سرزمین‌های تحت نظارت کلیسا، زیر سلطهٔ اقتدار سیاسی غیر روحانی قرار می‌گرفت.[6] نگرش دنیوی در کنار اصالت انسان و فردگرایی (سکولاریزم، اومانیزم و ایندیویجوالیزم) ارکان فرهنگ جدید را تشکیل می‌دهند. هیچ‌یک از این مفاهیم الزاماً، بار ضددینی ندارند بلکه حامل معنای جدیدی از دین هستند. هستهٔ مرکزی این معنا عبارت است از اینکه انسان مخدوم است و جز انسان هر چه هست (حتی الوهیت) در خدمت انسان است.

گفتیم که جنبش رُنسانس پس از چند صباحی به عصر روشنگری انجامید و عصر روشنگری حاوی عناصر مرکزی فرهنگ دوران مدرن است. شورش علیه کلیسا که روح عصر روشنگری را تشکیل می‌دهد ابتدا در قالب دو مسلک فکری

---

۱. کتاب قواعد هدایت ذهن. ۲. تاریخ فلسفه، جلد ۵.
3. Methodical materialism
۴. رساله دوم در باب حکومت مدنی.
5. Secularism
۶. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ترجمه (زیرنظر) بهاءالدین خرمشاهی، ص ۱۲۴.

بروز کرد: پارسامنشی[1] و خداشناسی طبیعی[2]. پایه‌گذار پارسامنشی شخصی به نام فیلیپ یاکوب اسپنر[3] بود. وی به انجام اصلاحات در امور دینی و اخلاقی اصرار می‌ورزید. وی در سال ۱۶۷۵ کتابی به نام "Pia Desideria" منتشر کرد و اصلاحات مورد نظر خود را در امور دینی و کلیسایی در آن مطرح کرد. عمده مسائل مطروحه در این کتاب از این قرار بود:

۱ـ تجدیدنظر در مطالعه و فهم کتاب مقدس.

۲ـ دخالت عموم مردم در حکومت کلیسا.

۳ـ شناخت تعالیم مسیحیت برنامه اصلی کلیسا باشد.

۴ـ احترام به تعدد عقاید به جای محکومیت و حمله به آن.

۵ـ تعلیمات دانشگاهی متوجه نیازها و لوازم زندگی روز باشد.

۶ـ در موعظه‌های دینی توجه به اصل حیات جایگزین توجه به آرایه‌ها و پیرایه‌ها گردد.[4]

خداشناسی طبیعی تا حد زیادی متأثر از فلسفهٔ لایب نیتس بود؛ بخصوص با تفسیری که ولف از آن ارائه کرده بود. طبق نظام احسن لایب نیتس، جهان ماشینی است که با نظمی همچون ساعت با دقت تمام طبق قوانین مکانیکی (متأثر از فیزیک دکارت) و طبیعی عمل می‌کند و موجودیت آن استمرار می‌یابد. این تفسیر خود برخاسته از فلسفهٔ دکارت بود که پیش از لایب نیتس اعلام کرده بود جهان جز امتداد و حرکت چیزی ندارد. امتداد و حرکتی که با قوانین مکانیکی پیوند خورده‌اند. گویی خدا کارایی خود را در طبیعت از دست داده بود و فقط در حوزهٔ اخلاق می‌توانست عمل کند و خود را نشان دهد. از طرف دیگر همین فلسفهٔ لایب‌نیتس زمینه را برای اصالت انسان (اومانیزم) فراهم می‌کرد. به نظر لایب نیتس این جهان بهترین جهان ممکن است و همه‌چیز آن «بهترین» است. پس باید مناسب‌ترین موقعیت را برای «زندگی خوب» فراهم کند زیرا اصول یک زندگی خوب در این جهان فراهم است. اگر چنین است چرا انسان مسئولیت زندگی خود را به عهده نگیرد و برای رفع کاستی‌ها و نواقص زندگی خود

---

1. Pietism
2. Deism
3. Philip jakob spener (1635-1705)
4. TG.P.XII

نکوشد. چرا باید عقل شخصی انسان نتواند سود و زیان زندگی او را تشخیص دهد و چرا باید انسان در جهت بهبود زندگی خود اقدام نکند؟

دورهٔ روشنگری دورهٔ استقرار تدریجی عقل به جای دین یا استقرار دین عقلانی به جای دین الوهی است. نیروی محرک جامعه در این دوره، از دین به عقل منتقل می‌شود و حجیّت دینی جای خود را به عقل فردی می‌دهد و جزمیت جای خود را به نقادی می‌سپارد. تحولات این دوره را می‌توان در جدول تبدیلات زیر نشان داد:

| | تبدیل به | |
|---|---|---|
| دین | ← | عقل |
| جزمیت | ← | نقادی |
| الوهیت | ← | انسانیت |
| حجیّت دینی | ← | فهم شخصی |
| ایمان | ← | سنجش |
| تسلیم | ← | تصمیم |
| وابستگی | ← | استقلال |
| عشق به خدا | ← | عشق به انسان |
| نظرورزی | ← | اقدام عملی |
| اجبار جمعی | ← | آزادی فردی |

گویی روح زمان دست کم در جهان غرب دیگر برای شنیدن پیام دین از زبان کلیسا گوش شنوا نداشت؛ موضوع تفکر، انسان بود، ابزار آن عقل و غایت آن حیات دنیوی. عصر روشنگری عصر تصفیهٔ انسان است از هر عنصر غیرانسانی: تقدیر و مشیت الهی، حاکمیت اسطوره‌ها، سنت‌های باقی مانده از اعصار پیشین، باور به سحر و جادو، و آنها باید جای خود را به عقل می‌دادند که گوهر مشترک و ذاتی انسان‌هاست؛ آن هم نه عقل ارسطو و ارسطوئیان که مثلاً بردگی را جزئی از نظام طبیعت می‌دید بلکه عقل جدید که داعیهٔ برابری داشت. پیام این تحول این بود که انسان باید مسئولیت زندگی خود را به عهده بگیرد و فقط متکی به خود

باشد. به این ترتیب عصر روشنگری عصر اعلام استقلال انسان است از هر آنچه غیرانسانی است. بنابر عقاید روشنفکران این دوره، از دیانت مسیح باید آنچه به کار زندگی می‌آید حفظ و بقیهٔ آن حذف گردد. ملاک و معیار تمیز عناصر محفوظ دینی از اجزای محذوف آن، فقط کارایی آن اجزا در بهبود زندگی دنیوی بود. زبان این متفکران این بود که: آنچه به کار زندگی نیاید دلبستگی بدان را نشاید. این عبارت گویای روح تفکر در عصر روشنگری است. آنچه در نسل‌های سپس‌تر در آرای دیلتای و هوسرل در آلمان و برگسون در فرانسه به نام فلسفهٔ حیات پیدا شد در عصر روشنگری تدارک شده بود و مسیحیت را از مجموعهٔ تشریفات خشک و فاقد روح زندگی به فلسفهٔ حیات تبدیل می‌کرد و دین از چهاردیواری معبد وارد زندگی انسان‌ها می‌شد.

انقلاب کپرنیکی کانت در کتاب دین در ... حاوی این پیام است که: دین برای زندگی کردن است نه زندگی برای دین داشتن و دینی که نتواند جوابگوی نیازهای زندگی زمان خود باشد حق طبیعی آن حذف از صحنهٔ زندگی است.

در نظر کانت اخلاق تعیین کنندهٔ شأن دین است. عقل انسان با استقلالی که در عمل اخلاقی دارد مرجع تعیین ارزش‌ها و باورهای دینی است. عقل فردی هر انسانی «عضو قانون‌گذار قلمرو غایات است». از اینجا مرجعیت و حجیّت هر نوع دین تجربی مبتنی بروحی (ادیان تاریخی) زایل می‌شود؛ زیرا اتّکای اخلاق بر ادیان تاریخی موجب نسبیت اخلاق و سلب حاکمیت عقل و اطلاق اصول کلی آن می‌گردد. اخلاق متکی بر دین موجب شقاق و عدم تجانس در ارزش‌های اخلاقی می‌گردد و وحدت و همدلی نوع انسان را به خطر می‌اندازد. از نظر کانت دین قابل دفاع، اصولاً چیزی جز شأن عقلانی اخلاق نمی‌تواند باشد. حتی وجود خداوند به عنوان یکی از مفروضات عقل عملی صرفاً از لوازم تمامیت نظام اخلاقی است. روح تفکر کانتی این است که تکیهٔ اخلاق بر دیانت مغایر استقلال اخلاقی انسان است. زیرا اساس اخلاق به عنوان یک نظام تکلیفی یا وظیفه‌مند، مستلزم اختیار و آزادی انسان است، چیزی که با تکیهٔ اخلاق بر دین مخدوش می‌شود. شرط استقلال انسان این است که اصول اخلاقی او فقط از ذات خود او برخاسته باشد. پس باید دین تابع اخلاق باشد نه برعکس.[۱]

---

۱. Paul helm, religion (بولتن مرجع ص ۳۶).

اما تبدیل شأن الهی دین به شأن انسانی دقیقاً به چه معنی است؟ آیا به معنی تنزل الوهیت به مرتبهٔ انسانی است یا ارتقای انسانی بـه مقام الوهیت؟ کـانت می‌گوید «معنای انسانیت از موجودیت الهی نشأت کرده است و انسان مخلوق خدا نیست بلکه مولود خداست» (دین در ... ص ۶۰). از این عبارت و مضامین مشابه آنکه در نوشته‌های کانت فراوان است، می‌توان دریافت که در نظر کانت معنای این تحول عبارت است از ارتقا و صعود انسان، نه نزول خداوند. مقام انسان در این تحول اخلاقی چنان رشد می‌کند کـه مـی‌توانـد بـه طـرح مـفهوم الوهیت بپردازد. کانت در مورد طرح معنای (ایدهٔ) الوهیت توسط انسان می‌گوید «این معنا (ایده) برآمده از اخلاق است نه پایه و اساس آن» (دین در ... ص ۵). اما برخی فیلسوفان پس از کانت در غرب بـا افـراط در انـدیشهٔ استقلال اخـلاقی انسان، آن را تا مرز الحاد پیش بردند. چنان که آرای فـویرباخ (۱۸۷۲ ـ ۱۸۰۴)، مارکس (۱۸۸۳ ـ ۱۸۱۸) و فروید (۱۹۳۹ ـ ۱۸۵۹) مبنی بر اینکه اعتقادات دینی فرافکنی خودباختگی ذهنی انسان است، از تفسیرهای کانتی دین است[1] و یکی از نویسندگان متأخر به نام جیمز راشل[2] در اثبات اینکه حـفظ اسـتقلال انـسان مستلزم نفی وجود خداست چنین استدلال کرده است:

۱ـ اگر خدا وجود داشته باشد باید شایستهٔ پرستش باشد.

۲ـ هیچ موجودی شایستهٔ پرستش نیست زیرا پرستش مستلزم نفی استقلال موجود پرستنده (انسان) است.

۳ـ پس موجودی به نام خدا وجود ندارد.[3]

اما با تکیه بر وضعیت فکری خود کانت این قبیل استدلال‌ها مخدوش است زیرا کانت از عقل نظری در مورد پرداختن به خدا نفیاً و ایجاباً سلب صلاحیت کرده است.

## ۵ـ دین و شناخت

اکنون باید به یکی از نتایج تحول اندیشهٔ دینی در عصر جدید بپردازیم. به لحاظ

---

1. Paul helm, religion　　2. Jams rachels

۳. God and Human attitudes (برلتن مرجع ص ۱۰۶).

تأثیر در امور فرهنگی شاید نزاع بین علم و دین بزرگترین نزاع (و اگر به عمق مطلب توجه شود بزرگترین سوءتفاهم) ناشی از تحولات عصر جدید باشد. پیش از آنکه به بسط مطلب بپردازیم بطور خلاصه می‌توان گفت اگر مقصود از نزاع بین علم و دین مغایرت علم و دین باشد در فرهنگ جدید این مطلب پذیرفته شده است و متفکران بزرگ عصر جدید از دکارت تا کانت نیز همین مقصود را داشته‌اند. اما اگر مقصود از این نزاع تضاد بین علم و دین باشد به این معنی که علم و دین قابل جمع نیست، می‌توان گفت این یکی از سوءتفاهم‌های فرهنگی عصر جدید است. این سوءتفاهم است به دو دلیل: اولاً تضاد یا تناقض بین علم و دین وجود ندارد و اختلاف آنها صرفاً از نوع مغایرت است. سیب و زردآلو با یکدیگر مغایرند یعنی سیب غیر از زردآلو و زردآلو غیر از سیب است اما تضادی بین سیب و زردآلو وجود ندارد. ثانیاً مردان علم در عصر جدید از قبیل گالیله، نیوتن و داروین مردان متدینی بوده‌اند و اگر یکی از دین‌باوران با علم ستیزه کند یا بعضی از اهل علم با دین سرناسازگاری داشته باشند دال بر تضاد بین علم و دین نیست. در این مورد هم مسئله با دکارت آغاز می‌شود. دکارت در رسالهٔ قواعد هدایت ذهن باورهای دینی مورد تأیید کلیسا را به اراده نسبت داد و از حوزهٔ عقل بیرون کرد. این آغاز جدایی علم و دین است. سپس هیوم با فرض وحدت تلویحی دین و اخلاق اعلام کرد که بایدهای اخلاقی (و در واقع باورهای دینی) از هست‌ها (که شناخت آنها کار علم است) برنمی‌آید و این ادعا به نحوی آنچه را دکارت گفته بود تأیید می‌کرد. کانت در چارچوب انقلاب کپرنیکی خود ارزش‌های دینی و اخلاقی را به صور پیشینی عقل عملی تحویل کرد که به نحوی اصلاح و تکمیل آرای دکارت و هیوم بود. پس از کانت، چنان که در آغاز بحث اشاره کردیم دو حوزهٔ علوم طبیعی و علوم فرهنگی (که دین و اخلاق هر دو جزو آن است) توسط نوکانتی‌ها (به عنوان شرح و بسط فلسفهٔ کانت) از یکدیگر متمایز گردید و این خود به زبانی دیگر استمرار آرای دکارت و هیوم بود. امروزه می‌توان آرای متداول در این مورد را به دو بخش تقسیم کرد و تحت دو عنوان فراهم آورد: قول به وحدت علم و دین و اعتقاد به مغایرت و حتی تضاد آنها با یکدیگر.

الف ـ وحدت علم و دین: اهل تساهل یا متکلمان لیبرال در مقام جمع بین علم و دین برآمده‌اند: «به عقیدهٔ اکثر لیبرال‌های کلامی رهیافت‌هایی مشابه با رهیافت‌های دانشمندان برای پژوهش دینی هم مناسب است. اینان می‌گفتند الهیات باید وسیعاً تجربی و عقلانی بشود و باید یک جهان‌نگری جامع و سازوار [بی‌تعارض و بی‌تناقض] به هم برساند که مبتنی بر تعبیر و تحلیل انتقادی همهٔ تجارب بشری باشد. عقاید دینی از دیدگاه مصلحت‌اندیشی یا پراگماتیک، نظر به پیامدهای آنها در زندگی انسان، و قدرتی که در برآوردن عمیق‌ترین نیازهای بشر دارند، بر حق است. روحیهٔ انتقادپذیری و سنجیده گویی، که سیرهٔ دانشمندان است باید مورد اقتباس و استقبال متکلمان نیز قرار گیرد. تجربهٔ دینی و اخلاقی از عمده‌ترین شواهدی است که باید بررسی شود. لیبرال‌های کلامی کاملاً منکر مفهوم وحی نیستند بلکه آن را به دو شیوه تعبیر و تفسیر می‌کنند. اول اینکه می‌کوشند مسئلهٔ بی‌همتایی وحی مورد اعتقاد اهل کتاب را تضعیف کنند. خداوند در مظاهر متعددی تجلی کرده است: یک مظهر او همانا نظم و ناموس عالم خلقت است، مظهر دیگر وجدان اخلاقی است. مظاهر دیگر جلوهٔ او سنن دینی جهان است [و این تفسیر برآمده از فلسفهٔ لایب نیتس و نظام احسن او و هماهنگی پیشین بنیاد اوست] مسیح مظهر والا و اعلای اوست ولی تنها مظهر او نیست. دوم اینکه به تأکید می‌گویند وحی همواره به انسان می‌رسد و تعبیر انسان به خود می‌گیرد و در معرض تحریف تنگ مایگی دراکهٔ بشری است. بدینسان لیبرال‌ها، هم به کوشش انسان در کشف خداوند قائل‌اند و هم به دستگیری و هدایت الهی.»[1]

وحدت علم و دین دست کم به دو صورت قابل بحث است: اول اینکه در کنار تحقیقات علمی و دستاوردهای علمی به باورهای دینی هم می‌توان معتقد بود، دوم اینکه خود این باورهای دینی را می‌توان مورد مطالعهٔ علمی قرار داد و این چیزی است که امروزه دین‌شناسی نامیده می‌شود. از این دیدگاه علاوه بر اینکه دین اساساً و اصولاً امری مردود نیست، بعضی صاحب‌نظران عصر جدید حتی راه تعظیم شأن آن پیموده‌اند. چنان که ویلیام جیمز معتقد است که:

۱. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ مرکز نشردانشگاهی، ص۱۵۶.

«دیــن انسـان عـمیق‌ترین و خـردمندانـه‌ترین چـیز در حـیات اوست.»[۱]

**ب ـ مغایرت علم و دین:** مغایرت علم و دین در عصر جدید به چهاربخش تقسیم شده و در واقع از چهار موضع مورد بحث واقع شده است. این مواضع چهارگانه توسط گـروه‌ها و نـحله‌های فـلسفی مـختلف اتـخاذ شـده است. ایـن گـروه‌ها عبارت‌اند از:

۱ـ فیلسوفان تحلیل زبان که زبان دین را غیر از زبان علم دانسته‌اند.

۲ـ فیلسوفان تحصلی که قضایای دینی را به عنوان قضایای متافیزیکی، قضایای بی‌معنی دانسته‌اند.

۳ـ فیلسوفان اگزیستانس که گوهر علم را از جنس مفاهیم و گوهر دین را از جنس احوال دانسته‌اند.

۴ـ نوارتودوکس‌ها یا اتباع کارل بارت[۲و۳]

**۱ ـ موضع تحلیل زبان:** فیلسوفان تحلیل زبان برای زبان دینی وظیفه‌ای غـیر از شناخت و معرفت تعیین کرده‌اند:

به نظر تحلیلگران زبانی وظایف زبان دینی خیلی با وظایف زبان علمی فرق دارد. ابتدا نظری به این معارضه بیندازیم که مـی‌گوید قـضیه‌ها یـا گزاره‌های دینی، نه صادق‌اند نه کاذب؛ بلکه توصیه‌هایی برای یک شیوهٔ زندگی‌اند. از نظر برایت ویت[۴] اولین فایدهٔ احکام دینی اعلام اتحاد بـا مجموعه‌ای از اصول اخلاقی است. نقش دین، اخلاقی است ولی صرفاً عاطفی نیست چه قصد و نیت عمل را به شیوه‌ای خاص بیان می‌کند. به عقیده او گزاره‌های دینی اعلام تعهد در برابر یک شیوهٔ زندگی است و یا شرکت جستن در یک مشی و سلوک عملی؛ و در مورد مسیحیت نیت داشتن برای عمل مشفقانه و مـهربانانه. دیـن یک نـقش ارزشـمند ایـفا می‌کند بی‌آنکه احکامی راجع به واقعیت صادر کرده باشد. بـه شـیوه‌ای مشابه بسیاری از جامعه‌شناسان از مفاهیم دینی به عنوان مجعولات مفید

---

۱. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ترجمه (زیرنظر) بهاءالدین خرمشاهی، ص ۱۸۳.

۲. Karl barth (۱۸۸۶ ـ ۱۹۶۸).

۳. علم و دین، ص ۱۴۴.

4. Braith waite

که اهداف مهم اجتماعی را برمی‌آورد نظیر زمینه‌سازی برای نظام‌های ارزشی که پیوستگی اجتماعی و ثبات به بار می‌آورد یاد کرده‌اند؛ و یا می‌گویند ... ایمان هیچ دانش جدیدی به بار نمی‌آورد بلکه فقط هستی جدیدی [مثل جهان آخرت] پدید می‌آورد.[1]

۲ـ فیلسوفان تحصلی: این گروه گزاره‌های دینی را به عنوان جزئی از نظام مابعدالطبیعه فاقد معنی دانسته‌اند. آیر در کتاب زبان، حقیقت و منطق گزاره‌های دینی را جزئی از گزاره‌های مابعدالطبیعی قلمداد کرده و در مورد این گزاره‌ها می‌گوید: «هر جمله‌ای فقط وقتی نسبت به شخص معینی دارای معنی است که این شخص بتواند صحت و سقم قضیهٔ مندرج در آن جمله را تحقیق و آن را اثبات کند؛ یعنی بداند چه مشاهداتی در تحت چه شرایطی مؤدی به این می‌شود که قضیهٔ مزبور را به عنوان حقیقت، تصدیق، یا به عنوان بطلان رد کند. اما اگر قضیهٔ مفروض چنان است که فرض صدق یا کذب آن با هرگونه فرضی دربارهٔ ماهیت تجربهٔ آیندهٔ آن شخص سازگار باشد، در این صورت ... اگر جملهٔ مورد بحث، معلوم متکرر نباشد، صرفاً شبه قضیه یا قضیهٔ کاذب خواهد بود.»[2]

۳ـ فیلسوفان اگزیستانس: شناخت عبارت است از اشراف عقل برمفاهیم نه بر اشیا مستقیماً و آنگاه اشراف عقل بر اشیا از طریق مفاهیم نه مستقیماً. اما دین‌باوری عبارت است از اتصال روح و روان انسان بر احوالی که مستقیماً متعلق آگاهی دینی یا دین آگاهی قرار می‌گیرند نه از طریق مفاهیم. از این جهت دین با شناخت تمایز ذاتی دارد. در میان نحله‌های فلسفی و کلامی، فیلسوفان اگزیستانس بیش از دیگران متوجه این تمایز شده‌اند اگرچه پیش از پیدایش تاریخی فلسفه‌های اگزیستانس بعضی از عرفا به این تمایز توجه کرده بودند. چنان که عزیزالدین نسفی می‌گوید:

«بدان که اهل کشف به زبان اقرار می‌کنند و به دل تصدیق می‌کنند هستی و یگانگی خدای را تعالی و تقدّس؛ و این هستی و یگانگی که ایشان به

---

۱. علم و دین، ص ۲۸۳.

۲. آیر، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چاپ دانشگاه شریف، ص ۱۹.

زبان اقرار می‌کنند و به دل تصدیق می‌کنند به طریق کشف و عیان است.»[1]

این طریق کشف و عیان حاکی از این است که حقیقت دین «حال» است نه مفهوم و مقال. دین به عنوان مجموعهٔ احوال (نه مفاهیم) برخاسته از شرایط اگزیستانس انسان است و ماهیت آن با شناخت (مجموعهٔ مفاهیم) متفاوت است چنان که در مورد ارتباط فلسفه با دین «نظر کی یرکه گور این است که مسیحیت یک دکترین نیست بلکه یک پیام ورسالت مربوط به هست‌بودن [یعنی اگزیستانس] است و بالنتیجه حقیقت آن یک امر عینی نیست و آن را نه می‌توان اثبات کرد و نه فهمید، این پیغام و رسالت درنظرعقل خلاف عرف مطلق است.»[2]

**۴ـ نوارتودوکس‌ها:** در قرن بیستم مذهب نوارتودوکس از طریق تعالیم پروتستان‌ها علیه وحدت دین و شناخت (ایمان و فلسفه) شورش کرد. کارل بارت سخنگوی رسمی این شورش است. در نظر او «خداوند همواره وجودی است بکلی دیگر؛ و او پروردگاری متعال است که فقط وقتی می‌توان او را شناخت که خواسته باشد خود را آشکار کند [و البته این آشکاری به کشف و عیان است نه به وصف و بیان] چنان که بیش از همه در وجود عیسی مسیح جلوه‌گر شده است. این خداوند قدوس و قیّوم به کلی متباین با جهان است و میان او و انسان فاصله‌ای است که فقط او می‌تواند از میان بردارد نه انسان.»[3] او با عنایت خود می‌تواند خود را بر انسان عیان کند و انسان با عقل خود نمی‌تواند او را بشناسد. به این ترتیب پس از شورش عقل بر دین در دورهٔ جدید (قرن‌های هفدهم، هجدهم و نوزدهم) در قرن بیستم راه نجات دین را از خطر تهاجم عقل در این دیدند که گوهر آن را «غیرعقلانی» اعلام کنند. آیا این روش برای نجات دین مؤثر خواهد بود؟ جواب این سؤال را تاریخ آینده خواهد داد! این جدا کردن راه دین از راه شناخت، احیای نوعی فلسفهٔ نو افلاطونی است زیرا در نظر پلوتینوس خداوند نه فقط قابل شناخت نیست بلکه در مورد او حتی نمی‌توان گفت که «او هست.»[4]

---

۱. انسان کامل، رساله دوم، فصل چهارم.
۲. یحیی مهدوی، پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، انتشارات خوارزمی، ص ۱۱۵.
۳. علم و دین، ص ۱۴۵.
۴. جان هیک، فلسفهٔ دین، ص ۳۱.

آنچه تاکنون در مورد مغایرت علم و دین گفته‌ایم اجمالاً مربوط به منازعات دورهٔ جدید است اما واقعیت این است که نزاع بین عقل و دین (شناخت و دین یا علم و دین) یک نزاع تاریخی است. در فرهنگ اسلامی خودمان کتاب تهافت‌الفلاسفهٔ غزالی اوج این نزاع است و در غرب سابقهٔ آن به صدر مسیحیت می‌رسد. «در واقع افراد بسیاری که غالباً متفکران دینی مهمی هم بوده‌اند مدعی شده‌اند که ایمان و عقل به هیچ وجه با یکدیگر سازگار نیستند، یعنی نسبت میان آنها چیزی نیست جز خصومت و نفی متقابل ... پولس حواری (متوفی ۶۲/۶۸) نوشت با خبر باشید که کسی شما را نرباید به فلسفه و مکر باطل. ترتولیان از مسیحیان صدر اول (۱۶۰ـ۲۲۰) می‌پرسید: آتن را با اورشلیم چه کار؟ ... جواب مقدر وی این بود: هیچ؛ ایمان و فلسفه هیچ‌وجه مشترکی ندارند؛ آن دو کاملاً ضد یکدیگرند. پاسکال (۱۶۲۳ـ۱۶۶۲) نوشت: دل دلایل خاص خود دارد و عقل آن دلایل را نمی‌شناسد. پاسکال تلویحاً می‌گفت بعضی افراد ممکن است ناچار شوند قوای عقلی خود را تعطیل کنند تا بتوانند ایمان بیاورند.»[1] چنان که گفتیم در عصر جدید این مغایرت علم و دین (یا بهتر بگوییم احیای بحث جدایی علم و دین) با دکارت آغاز شد اما کانت قدم اساسی آخر را در این راه برداشت. کانت پس از رد براهین اثبات وجود خدا در عقل نظری در جهت تثبیت جدایی دین از علم (و در قالب فلسفهٔ کانت تمایز عقل نظری از عقل عملی) در مورد خداوند در کتاب نقد دوم چنین نوشت:

> «موجود عاقل عامل درجهان در عین حال علت جهان و علت طبیعت نیست. پس در قانون اخلاقی کمترین زمینه‌ای برای ارتباط ضروری بین اخلاق و سعادت متناسب موجودی که متعلق به [این] جهان است... وجود ندارد. [چنین موجودی] چون علت طبیعت نیست ارادهٔ او نمی‌تواند طبیعت را فراخور سعادت خود قرار دهد و آن را با اصول عملی خود هماهنگ سازد. با این وصف مقتضای عقل عملی ناب یعنی در جهت ضروری برای وصول به خیر اعلا، چنین ارتباطی ضرورتاً مفروض است: ما باید برای وصول به خیر عالی تلاش کنیم (که دست کم

---

۱. مایکل پترسون و ...، عقل و اعتقاد دینی، ترجمهٔ احمد نراقی و ... چاپ طرح نو، ص ۷۰.

باید چنین چیزی ممکن باشد.) پس وجود یک علت متمایز از خود طبیعت، برای کل طبیعت که اساس این ملازمه یعنی انطباق کامل سعادت با اخلاق است مفروض است».[1]

## ۶ـ دین و اخلاق

سلامت زندگی انسان در گرو درک مسئولیت و قبول تعهد برای حل مشکلات و مقاومت در مقابل حوادث مخرب و ناسازگار زندگی است. حال اگر نسبت باورهای دینی به مسئولیت زندگی چنان تعریف شود که خود انسان مسئول حوادث زندگی خود نباشد و این حوادث را از ناحیهٔ دیگری (مثلاً ارادهٔ نامتناهی خداوند) بر انسان تحمیل کند، دین برای اخلاق امری نامبارک و ناخوشایند خواهد بود. نسبت دین و اخلاق دقیقاً چگونه نسبتی است؟ آیا دین مصلح اخلاق است یا مخرب آن؟ آیا می‌توان در این مورد حکم قاطع و مطلق صادر کرد؟ بسته به اینکه آموزش‌های دینی از جهت تقویت یا تخریب مسئولیت اخلاقی انسان، چگونه تنظیم و تعریف و تبلیغ شوند، شرایط متنوع و گوناگونی به وجود خواهد آمد. ادیان مبلغ زهد و رهبانیت و درویشی و ترک دنیا همواره عوامل تخریب اخلاق بوده‌اند. این مسئله در عصر جدید مورد توجه محققان و متفکران قرار گرفته و در این مورد ارزیابی‌های متفاوت از دین ارائه کرده‌اند. دین‌شناسانی چون شلایرماخر و ردولف‌اتو پذیرفته‌اند که رابطهٔ دین و اخلاق مشکوک و مسئله داراست.[2] هیوم می‌گوید در هر دین بیشتر پیروان آن می‌کوشند با پیروی از آئین‌های بی‌معنی ... یا پندارهای بی‌خردانه از لطف خدا بهره‌مند شوند و به این ترتیب دین منشأ فساد اخلاق است.[3] هیوم از قول ماکیاولی نقل می‌کند که تعالیم دین مسیح که مبلغ شکیبایی و بردباری و تحمل مشکلات زندگی است روان انسان را در هم شکسته و او را آمادهٔ بردگی می‌کند.[4] آرای امثال فروید و مارکس در مورد آثار تخریبی دین در اخلاق گزنده‌تر و افراطی‌تر است. در نظر فروید باورهای دینی، اوهام و جلوه‌های امیال بشر است.

---

1. Kritik der praktischen vernunft, p. 198.

۲. فرهنگ و دین، ص ۴.

۳. تاریخ طبیعی دین، ص ۱۱۶.

۴. همان، ص ۸۴.

باورهای دینی نوعی دفاع در مقابل خطرات طبیعی از قبیل زلزله، سیل و طوفان است.[۱] اگر چنین باشد دین نوعی سوءتفاهم در مقابل عوامل و حوادث طبیعی است که انسان گرفتار آن شده است. قبل از فروید و اصولاً در عصر جدید برای اولین بار هیوم مدعی شد که دین ناشی از عاطفهٔ ترس است و قریب به این مضمون در کتب مقدسه نیز آمده است: در امثال سلیمان گوید «ترس یهوه آغاز علم است»[۲] و در قرآن آمده است که از میان بندگان خدا دانشمندان از خدا می‌ترسند.[۳] فروید تأکید و تصریح می‌کند که «دین باید یکسره به کناری نهاده شود چون تعهد اخلاقی را تضعیف می‌کند و تعصب را دامن می‌زند.»[۴] مارکس هم نظر مشابهی اتخاذ کرده است. در نظر او «دین تلاشی است برای حمایت از معیارهای اخلاقی طبقات ذی‌نفع و گروه‌های حاکم.»[۵] اما برخلاف تندروی‌های امثال فروید، هیوم، مارکس و ... دین به عنوان یک پدیدهٔ فرهنگی می‌تواند توسط خود انسان متناسب با تقویت اخلاق تنظیم و تعریف گردد. واقعیت این است که عقل انسان در تفسیر کتب مقدسهٔ دینی آزاد است و می‌توان عناصر مخرب اخلاق را از دین زدود و آن را متناسب با رشد اخلاقی تعریف کرد.

### ۷ـ کتاب دین در حدود عقل تنها

کتاب دین در ... شرح مقابلهٔ خیر و شر در وجود انسان و بروز آثار این دو انگیزه در رفتار اجتماعی او و امید به پیروزی نهایی خیر بر شر در وجود انسان و در افعال اوست. مقابلهٔ خیر و شر به لحاظ تاریخی اولین بار در فرهنگ ایران باستان و تعالیم زرتشتی آمده و به نظر می‌رسد این عقیده از ایران به غرب سرایت کرده باشد گرچه در این مورد سند تاریخی معتبری در دست نیست. در تاریخ فلسفه چهار نظریه در مورد اصل شر ابراز شده است.

۱ـ نظر افلاطون مبنی بر اینکه شر شأن عدمی دارد زیرا وجود خیر محض است. این نظریه، رأی مختار متکلمان در مسیحیت و اسلام است و بهترین تقریر آن در نظریهٔ نظام احسن لایب‌نیتس آمده است.

---

۱. جان هیک، فلسفهٔ دین، ص ۷۸.

۲. امثال سلیمان، باب یکم، آیه هفتم.

۳. سوره ۳۵ (فاطر)، آیه ۲۸.

۴. فرهنگ و دین، ص ۳.

۵. همان.

۲ـ نظر ایرنیوس[1] مبنی بر اینکه شر نتیجهٔ مراتب تکاملی آفرینش است.
۳ـ نظر وایتهد مبنی براینکه شر نتیجهٔ پویایی هستی است و برای قدرت خداوند قائل به محدودیت است.[2]
۴ـ نظریهٔ کانت مبنی بر اینکه شر به عنوان یک واقعیت در سرشت انسان نفوذ کرده است.

رأی کانت از جهتی شبیه به نظریهٔ زرتشتی خیر و شر به عنوان دو عامل موازی در کنار هم است و از جهت دیگر چون حرکت تاریخی انسان را رو به کمال و غلبهٔ تدریجی خیر بر شر می‌داند شبیه به نظریه‌ای است که بعد از کانت بعضی متکلمان جدید به وایتهد نسبت داده‌اند.

کتاب دین در ... از چهار فصل و دو مقدمه بر چاپ‌های اول و دوم آن تشکیل شده است. فصل اول کتاب را کانت قبلاً به عنوان یک مقاله در نشریه‌ای به چاپ رسانده بود. در فصل اول سخن از بنیاد شر در طبیعت انسان است. جهان از مبدأ خیر آغاز شد. اما از همان آغاز با لغزش انسان، شر وارد طبیعت او شد؛ با این وصف حرکت تاریخ رو به بهبود و اصلاح است. چون بدن انسان طبیعتاً سالم است روح او هم باید تابع همین قانون باشد؛ پس شر به عنوان فساد روح باید امری عارضی و ثانوی و انحرافی باشد و انسان باید بتواند در طول تاریخ سلامت روحی اولیهٔ خود را بازیابد (این سخنان مقدمهٔ تعالیم مارکس است). اما برای درک شرارت‌های اخلاقی انسان نمی‌توان صرفاً با توسل به تجربه، شرارت‌های او را شناخت. پس باید اصل شرارت را به نحو پیشینی از درون ذات انسان استنتاج کرد. شیوهٔ این استنتاج چنین است که: اصل شر از لوازم اختیار در ذات انسان است. به این معنی که اگر امکان انحراف (یعنی اصل شر) در انسان وجود نداشت نمی‌توانست موجودی مختار باشد. پس شر از لوازم اختیار انسان است و لذا می‌توان گفت اصل شر منسوب به طبیعت انسان است. خیر و شر در وجود انسان به صورت دو تمایل یا دو استعداد ذاتی رو در روی هم قرار می‌گیرند. خیر در وجود انسان به سه صورت به عنوان استعداد حیات، استعداد انسانیت (قوهٔ نطق) و استعداد شخصیت بروز می‌کند؛ خیر به معنای اخیر منشأ

---

۱. از آبای یونانی کلیسا در قرن دوم میلادی.
۲. جان‌هیک، فلسفه دین، ص ۸۹.

مسئولیت اخلاقی است. کانت مبدأ خیر را استعداد و مبدأ شر را تمایل نامیده است تا بتوان آن را مجعول ارادهٔ انسان تصور کرد. متناظر با خیر به صورت استعدادهای سه‌گانهٔ مذکور (به موجب تمایل شدید کانت به قرینه‌سازی و ایجاد نظم عقلانی بین امور) تمایل به شر نیز در وجود انسان به سه صورت بروز می‌کند: اول ضعف کلی انسان؛ دوم تمایل به آمیختن انگیزه‌های اخلاقی به غیراخلاقی؛ سوم گرایش انسان به شرارت. فصل اول کتاب شامل چهاربخش و یک ملاحظهٔ کلی است. در بخش‌های چهارگانه از چگونگی ورود شر به طبیعت انسان و مقابلهٔ خیر با آن و امید به پیروزی نهایی خیر سخن گفته است. کانت در ملاحظهٔ پایان این فصل مدعی است که اصلاح اخلاقی انسان مستلزم وقوع یک انقلاب اساسی در شخصیت و روحیهٔ اوست؛ یعنی انقلاب در شیوهٔ تفکر و نحوهٔ ارزش‌گذاری او در امور زندگی؛ و با صرف اصلاح خلق و خو بهبود اخلاقی حاصل نمی‌شود.

در فصل دوم از تضاد میان دو اصل خیر و شر در وجود انسان سخن رفته است. در مقدمهٔ این فصل می‌گوید مفهوم فضیلت که مورد توجه حکمای یونان بخصوص رواقیان قرار گرفت اصلاً به معنی شجاعت است و دال بر این است که یک دشمن نامرئی (یعنی اصل شر) در درون انسان پنهان است و آنها در واقع برای مبارزه با این دشمن درونی، شجاعت را به عنوان فضیلت برگزیدند. سپس در بخش اول این فصل سعی می‌کند حاکمیت اصل خیر را بر وجود انسان اثبات کند: انسان موجودی الهی است چنان که مرز بین الوهیت و انسانیت (خدا و انسان) برداشته می‌شود به‌طوری که «انسان مخلوق خدا نیست بلکه مولود اوست». در این بخش شخص حضرت عیسی (ع) به عنوان نمونهٔ یک «انسان الهی» معرفی شده است که در عین برخورداری از گوهر الوهیت، اسوهٔ انسانیت کامل یا کمال انسانیت است. برای انسان‌هایی که به دلیل تقابل خیر و شر در وجودشان به مقام قداست و عصمت نرسیده‌اند، این امر به صورت یک حرکت بی‌نهایت از شر به خیر و از خیر به خیر کامل‌تر تا ... تحقق می‌یابد و چون عمر افراد عملاً محدود است انسان باید وصول به خیر مطلق را به صورت یک امید در درون خود بپرورد و در عمل برای تحقق آن بکوشد.

در بخش اول این فصل کانت به طرح سه مشکل در شخصیت اخلاقی انسان

پرداخته است:

۱ـ فاصلهٔ خیر و شر بی‌نهایت است؛ حال انسان با امکانات محدود خود چگونه می‌تواند این فاصله را بپیماید؟

۲ـ با توجه به اینکه شر در سرشت انسان نفوذ کرده است حفظ ثبات شخصیت اخلاقی چگونه ممکن است؟

۳ـ با توجه به اینکه شر از لوازم اختیار است، انسان در هر حال با شر آغاز کرده است و از این گناه نمی‌تواند تبرئه شود. راه حل‌های پیشنهادی کانت برای غلبه بر این مشکلات مشحون از ملاحظات و دقایق و ظرایف اخلاقی، عقلی و کلامی است.

در بخش دوم این فصل چگونگی حاکمیت اصل شر بر وجود انسان مورد بحث واقع شده است. این حاکمیت به صورت مقابله و تضاد دو اصل خیر و شر در قالب مقابلهٔ فضایل و رذایل اخلاقی در وجود انسان استمرار می‌یابد. اسوهٔ این مقابله، تضاد میان حضرت عیسی (ع) و مخالفان اوست که نمود فیزیکی و جسمانی آن به شکنجه و اعدام آن حضرت انجامید؛ اما نتیجهٔ روحانی و عقلی آن، غلبهٔ خیر بر شر به صورت حاکمیت عقل بر زمین است. کانت جوهر دین را به دو قسم تقسیم کرده است: دین تشریفات، عبادات و مراسم معبدی و دین عقلانی مصلح اخلاق. سپس در تکامل تاریخی انسان، تبدیل نوع اول را به نوع دوم الزامی دانسته است. یکی از عناصر دینی نوع اول اعتقاد به معجزات است که در دیانت نوع دوم حذف می‌شود.

در فصل سوم غلبهٔ خیر بر شر به عنوان برقراری حکومت الهی بر زمین مورد بحث واقع شده است. زندگی خردمندانهٔ انسان عبارت است از جنگ او علیه شرور و رذایل تا از اسارت گناه آلودگی آزاد گردد. این سخت‌ترین جنگ انسان علیه شرارت و ستمگری است. کانت در اینجا معجونی از گرگ صفتی انسان را که هابز در کتاب لویاتان آورده بود با نیک سیرتی فطری مورد ادعای لاک و روسو در هم آمیخته و طبیعت انسان را دارای دوخاصیت متقابل خیر و شر توصیف کرده است. تنها راه پیروزی اصل خیر در وجود انسان بر شرور، تأسیس جامعهٔ عقلانی است و سپردن تمام امور به دست عقل. این فصل شامل دو بخش و یک ملاحظهٔ کلی است.

در بخش اول، چگونگی استقرار اصل خیر از طریق تأسیس جامعهٔ مدنی براساس اصول الهی (عقلانی) مورد بحث واقع شده است. کانت تحت تأثیر نویسندگان انگلیسی (هابزولاک) وضعیت اجتماعی انسان را به دو صورت طبیعی و مدنی (سیاسی)، و رفتار انسان را از لحاظ تابعیت قانون به دو نوع حقوقی و اخلاقی تقسیم کرده است. از اینجا چهار وضعیت برای انسان قابل تصور است: اخلاقی طبیعی، حقوقی طبیعی، اخلاقی مدنی، حقوقی مدنی. وجه تمایز وضعیت حقوقی از اخلاقی این است که انسان در رفتار خود تابع قوانین برون ذهنی (الزامی) یا درون ذهنی (اختیاری) باشد. جامعهٔ مدنی یا سیاسی (در مقابل جامعهٔ طبیعی) جامعهٔ مشترک‌المنافع نامیده می‌شود. وضعیت ایده‌ال این است که انسان عضو جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی باشد (نه حقوقی). یعنی براساس قوانین اختیار (برخاسته از ذات خودش) عمل کند نه قوانینی که نظام حقوقی جامعه از بیرون بر او تحمیل می‌کند. کانت وضعیت‌های چهارگانه را چنین توصیف می‌کند:

۱ـ وضعیت طبیعی حقوقی عبارت است از وضعیت جنگی هر فردی علیه فرد دیگر (اقتباس از لویاتان هابز).

۲ـ وضعیت طبیعی اخلاقی عبارت است از نزاع دائمی اصل خیر با اصل شر در وجود هر فردی.

۳ـ وضعیت مدنی حقوقی عبارت است از استقرار جامعه براساس قوانین موضوعه با محدودیت اختیار فردی.[1]

۴ـ وضعیت مدنی اخلاقی عبارت است از استقرار حاکمیت الهی طبق قوانین عقل عملی (اخلاقی).

رشد تاریخی انسان (در هر فردی در طول عمر او یا در نژاد انسان در نسل‌های پی‌درپی) عبارت است از انتقال از وضعیت طبیعی حقوقی (وضعیت اول) به وضعیت مدنی (مشترک‌المنافع) اخلاقی (وضعیت چهارم). استقرار مرحلهٔ چهارم مستلزم یک قانون‌گذار عام اخلاقی است که چون نمی‌توان آن را

---

۱. کانت وضعیت حقوقی را گاهی به عنوان جامعه‌ای که قوانین الهی بر آن حاکم است توصیف کرده است.

از وجود فردی انسان‌ها استنتاج کرد باید او را به عنوان ذات الوهیت و مدیر و مدبّر (نه واضع) قوانین اخلاقی فرض کرد. احکام عقلانی این قانون‌گذار توسط یک سازمان روحانی و معنوی (در قالب مسیحیت: کلیسا) در جامعهٔ مشترک‌المنافع به اجرا درمی‌آید که دارای چهار خاصیت کلیت (کمیت)، خلوص یا اخلاص (کیفیت)، اختیار یا آزادی اعضای جامعه نسبت به یکدیگر (نسبت) و ثبات یا تغییرناپذیری (جهت) است. این خواص چهارگانه همان چهار وجههٔ نظری است که کانت در عقل نظری، مقولات دوازده‌گانهٔ فاهمه را از آن استنتاج کرده است. جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی را نباید با جوامع سیاسی متداول یکسان تلقی کرد «این جامعه نه یک نظام پادشاهی است نه یک نظام اشرافی، نه یک نظام دموکراسی (مبتنی بر خواست‌های گروهی و حزبی)» (ص ۱۰۱). بلکه این نظامی است که فقط براساس قوانین پیشینی عقل عملی تأسیس شده و حاکم حقیقی آن، قوانین اخلاقی است که در دل هر فردی از اعضای جامعه قرار دارد. دین به دو صورت در جامعه بروز می‌کند: ۱ـ دین کلیسایی، یا دین مبتنی بر وحی یا دین پرستش. ۲ـ دین اخلاقی ناب برخاسته از احکام عقل. اولی طبیعتاً و به لحاظ تاریخی مقدم بر دومی است؛ اما در جریان تکامل تاریخی نگرش دینی انسان به دومی تبدیل می‌شود (و باید بشود)؛ و آنچه در تاریخ باقی می‌ماند نوع دوم است. به همین دلیل دین اخلاقی ناب به عنوان دین حقیقی یکی بیشتر نیست. اما ادیان مبتنی بر وحی و ایمان دینی متعدد است. زیرا وحی در شرایط تاریخی گوناگون رخ می‌دهد و شرایط تاریخی ذاتاً متعدد و متکثر است. شرط کمال اخلاقی انسان، وصول به یک نگرش دینی واحد خالی از تضاد است به نحوی که تمام انسان‌ها به عنوان موجودات عاقل بتوانند اصول و مبانی آن را بپذیرند. پس دین حقیقی یکی بیشتر نیست و آن، دین اخلاقی (نه دین پرستش) ناب یا دین معقول است. دین‌های تاریخیِ وحیانیِ تجربی را باید به دین عقلانی ناب، که قدرت تعمیم و گسترش در میان همهٔ انسان‌ها را دارد، تبدیل کرد. زیرا فقط دین عقلانی ناب می‌تواند تعمیم یابد و باقی بماند و تمام انسان‌ها را از هر نژاد و قومی زیر پوشش روحانی خود قرار دهد. هر چه باورهای دینی تاریخی (مبتنی بر وحی) به دین عقلانی نزدیک شود تحقق حکومت الهی عقل نزدیک‌تر می‌شود. عقلانیت چیزی نیست جز تجلی الوهیت در زندگی انسان. مقابلهٔ دین

تاریخی با دین عقلانی به صورت یک تعارض در اندیشهٔ انسان بروز می‌کند بدین مضمون که: آیا سعادت انسان مشروط به جلب رحمت الهی از طریق توسل به دعا و مناجات است (دین تاریخی) یا مشروط به سعی و جهد شخصی انسان‌واصلاح اخلاقی او (دین عقلانی)؟ این تعارض را در عقل نظری نمی‌توان حل کرد اما در حوزهٔ عمل باید اقدام کرد و سعادت جاوید را از طریق اصلاح اخلاقی به دست آورد.

در بخش دوم این فصل کانت به شرح چگونگی استقرار تاریخی اصل خیر پرداخته است. مقابله دین پرستش با دین عقلانی (اولی به عنوان مجموعه‌ای از عبادات و تشریفات و دعا و مناجات، دومی به عنوان مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی متکی بر عقل برای سامان دادن زندگی) کل تاریخ دین را تشکیل می‌دهد. در این مقابلهٔ تاریخی تدریجاً دین عقلانی جای دین پرستش را خواهد گرفت. این تاریخ در کرهٔ زمین با دین یهود آغاز می‌شود. دین یهود صورت ابتدایی دین توحید است و به دلیل ساخت خانوادگی آن با وجدان عام بشری کمتر سازگاری دارد (بخصوص که قوم یهودخود را قوم برتر می‌دانستند) و لذا نمی‌توانست تبدیل به یک دین جهانی بشود. دیانتی که می‌توانست شأن جهانی داشته باشد دین مسیح است و کانت آن را دین کلیسایی (قابل تعمیم جهانی) نامیده است. تکامل دین یهود در قالب مسیحیت به این ترتیب است که تشکل مسیحیت عبارت است از تبلور اخلاقی دین یهود و حذف مفاهیم خانوادگی آن که ویژهٔ قوم یهود است. تبدیل دین یهود به مسیحیت انقلابی بود که حکمت یونان آن را برانگیخت. تاریخ مسیحیت آلوده به بعضی رذایل اخلاقی است؛ از جمله تبلیغ زهد، رهبانیت و تصوف و ترک دنیا یعنی پشت کردن به زندگی و تباهی استعدادها و اتلاف عمر انسان‌ها در کنج معابد و صومعه‌ها و برانگیختن جنگ‌های مذهبی توأم با تکفیر مذاهب یکدیگر و صدور حکم ارتداد علیه یکدیگر؛ حال اگر سؤال کنیم در ادوار مسیحیت کدام دوره بهترین دوره بوده است؟ «من بدون تردید جواب می‌دهم عصر حاضر» (ص ۱۳۱).

نتیجهٔ دین اخلاقی اعتقاد عقلانی (به عنوان کارکرد عقل عملی) به وجود خدایی است که دارای سه صفت قداست، خیرخواهی و عدالت است و تجلّی این صفات در جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی عبارت است از تشکیل حکومت

دارای سه قوهٔ متمایز به عنوان نمود و جلوهٔ صفات سه گانهٔ خداوند. قوهٔ قانون‌گذاری نمود صفت قداست، قوهٔ اجرایی نمود صفت خیرخواهی و قوهٔ قضایی نمود صفت عدالت است. این نظام حکومتی با این صفات و قوا حاصل وحی است اما به دلیل گناه‌آلود بودن انسان، در ابتدا از چشم او پنهان مانده و در طول تاریخ متناسب با رشد عقلانی انسان بر او آشکار شده است.

در فصل چهارم کانت به بحث در مورد نسبت دیانت به سازمان روحانیت یا کلیسا پرداخته است؛ و عنوان این فصل را «خدمت یا شبه خدمت به خدا» نهاده است. دیانت حقیقی ماندگار در تاریخ، دین عقلانی ناب است که از تکامل دین پرستش به وجود آمده است. در دین پرستش سازمانی به نام کلیسا (یا روحانیت که کانت آن را کلیسای مرئی، در مقابل روحانیت حقیقی، که کلیسای نامرئی است و جایگاه آن در دل مردم است، نامیده است.) شکل می‌گیرد که کارمندان آن خادمان کلیسا نامیده می‌شوند. در جریان تبدیل دین پرستش به دین عقلانی در سیر تکامل تاریخی دین، این طبقه زائد است و خادمان حقیقی کلیسا به عنوان نظام روحانیت، خود مردم‌اند که در واقع پیروان کلیسای حقیقی یا معتقدان به اصل روحانیت دین هستند. خدمت دینی در کلیسای نامرئی عبارت است از ادای تکالیف اخلاقی براساس اصول عقلانی. حال اگر اصحاب کلیسا (روحانیت سنتی) در مقابل این تکامل دینی مقاومت کنند و از تشکیل جامعهٔ مشترک‌المنافع مبتنی بر اصول عقلانی ممانعت کنند عمل آنها شبه خدمت یا خدمت کاذب یا ناخدمتی به خدا محسوب می‌شود. در دین عقلانی ناب تمام انسان‌ها خادمان دین محسوب می‌شوند.

فصل چهارم کتاب شامل دو بخش است. در بخش اول معنای خدمت دینی یا خدمت در دین حقیقی مورد بحث واقع شده است. در این بخش دین به دو قسم وحیانی و طبیعی تقسیم شده است. مبنای تقسیم این است که محتوای آن به عنوان وحی شناخته شود یا به عنوان تکلیف. دین طبیعی دین اصالت عقل است به این عنوان که محتوای آن یک ضرورت اخلاقی شناخته می‌شود. البته دین طبیعی و دین وحیانی مانعةالجمع نیستند بلکه اگر در محدودهٔ فهم انسان تفسیر شوند می‌توان هر دو را پذیرفت. عناصر دین طبیعی برای دین وحیانی ضروری است «زیرا وحی فقط توسط عقل می‌تواند به مفهوم دین اضافه شود»

(ص ۱۵۶). آنگاه مسیحیت به عنوان دینی که توحید و خلود نفس عناصر اصلی آن را تشکیل می‌دهند به عنوان دین طبیعی معرفی شده است. دین را از مواضع مختلف می‌توان تقسیم کرد: ۱ـ براساس اصول بنیادی و امکان ذاتی آن به طبیعی و وحیانی تقسیم می‌شود. ۲ـ براساس صفاتی که امکان مشارکت عمومی را در آن فراهم می‌سازد به طبیعی و تعلیمی‌تقسیم می‌شود. شأن طبیعی دین این است که هر کس به واسطهٔ عقل خود، آن را می‌پذیرد. شأن تعلیمی آن، این است که می‌توان به واسطهٔ آن دیگران را هدایت کرد. مسیحیت یک دین تعلیمی است. مسیحیت (اندیشهٔ توحیدی) هم می‌تواند به عنوان ایمان عقلانی لحاظ گردد و هم به عنوان ایمان وحیانی. «مرحلهٔ اول به عنوان ایمانی که آزادانه پذیرفته شده است و مرحلهٔ دوم به عنوان ایمانی که به آن حکم شده است تلقی می‌گردد» (ص ۱۶۳). در ارزیابی این اقسام و تحولات و دگرگونی‌ها همه جا تقدم با عقل است و در مقابل هر کاستی و لغزشی «هر کس باید به عقل خود پناه برد» (همان). خدمت دین به نظام اخلاقی انسان به عنوان دین عقلانی ناب، مشروط به تقدم عقل بر وحی است. اما «اگر اعتقاد به وحی مقدم باشد خدمت کاذب است» (ص ۱۶۵) و این از مواردی است که وسیله در جای غایت قرار گرفته است. اگر غایت دین صرف پرستش خدا باشد و اصلاح اخلاقی در آن مغفول واقع گردد انسان گرفتار اغوای دینی یا دین دروغین شده است. اعمالی که بنابر سنت برای جلب رضای خدا انجام می‌شود از قبیل اقدام به نذر، زیارت اماکن مقدسه و ... از نوع اغوای دینی است؛ و دین حقیقی جز کوشش برای اصلاح اخلاق چیز دیگری نیست. در مقابل اغوای دینی، قضیهٔ زیر اصل اساسی دین حقیقی است: «انسان به جز خوش رفتاری و عمل صالح هر اقدام دیگری را که معتقد است می‌تواند انجام دهد تا رضای خدا را جلب کند صرف اغوای دینی و شبه خدمت (خدمت کاذب) به خداست.» (ص ۱۷۱) اصلاح امور زندگی انسان جز به جهد و سعی عقلانی خودش به نحو دیگری ممکن نیست؛ و اعتقاد به اینکه «آثار رحمت» می‌تواند بدون کوشش خود ما تغییری در زندگی‌مان ایجاد کند یکی از موارد اغوا و فریب‌های باور دینی است. احاطهٔ خداوند بر زندگی انسان شأن الهی و آسمانی دارد اما در هر حال دخالت الوهیت در زندگی ما جز از طریق عقل که در هریک از ما نهفته است، ممکن نیست. هرگونه اعتقاد به اصلاح امور انسانی از

جانب خداوند، بدون سعی و کوشش خود انسان، تعصب و خرافه است.

در صدور حکم اخلاقی در مورد حق و باطل بودن افعال، دو قوهٔ ذهنی در کار است: وجدان و فهم. تشخیص حق از باطل کار فاهمه است اما وجدان مبدأ درک تکلیف اخلاقی است. حال چون قلمرو افعال ما حوزهٔ امکان است، درک ضرورت در افعال، خارج از حد توان فاهمه است (ارسطو پیش از کانت در اخلاق نیکوماخس گفته بود علم اخلاق فاقد دقت علمی‌وقضایای ضروری است چون موضوع آن جوهر نیست) از اینجا به این نتیجه می‌توان رسید که صدور حکم قطعی و قضیهٔ ضروری در مورد باور دینی افراد ممکن نیست؛ پس «مسلم است که نمی‌توان جان کسی را به دلیل اعتقاد دینی‌اش گرفت» (ص ۱۸۷) و نیز هیچ عقیدهٔ دینی را نمی‌توان به عنوان عقیدهٔ جزماً صادق به کسی تحمیل کرد.

کلام آخر اینکه مبدأ افعال اخلاقی و غایت آنها که سعادت نهایی انسان است به دو صورت می‌تواند طرح شود: رحمت الهی و عقل انسانی. چگونگی افاضهٔ رحمت الهی بر ما پوشیده است و از ماهیت آن چیزی به نحو دقیق علمی نمی‌دانیم. پس اخلاق را باید بر عقل بشری بنا کرد که به عنوان یک قوهٔ درونی، اصول، ماهیت کارکرد و حدود و ثغورش بر ما معلوم است و می‌توانیم از آن یک «علم» داشته باشیم. علاوه بر این، تکیه بر اصل رحمت برای رستگاری اخلاقی موجب می‌گردد که افراد آلوده و گناهکار برای اصلاح خود اقدام نکنند و از این طریق گرفتار اغوا گردند. تکیه به اخلاق مبتنی بر رحمت در حوزه شناخت موجب بروز سه نوع اغوا یا ایمان اغوایی می‌گردد: ۱ـ باور به امکان شناخت علمی معجزات. ۲ـ باور به احاطهٔ عقلی انسان بر اسرار خلقت. ۳ـ باور به امکان جلب رحمت الهی.

منوچهر صانعی‌دره‌بیدی

تهران، دی ماه، ۱۳۸۰

**در تحریر این مقدمه از منابع زیر استفاده شده است:**

۱ـ میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ترجمه (زیر نظر) بهاءالدین خرمشاهی، چاپ طرح نو.
۲ـ ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ مرکز نشر دانشگاهی.
۳ـ جان هیک، فلسفهٔ دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات الهدی.
۴ـ عقل و دین، چاپ طرح نو از چند نویسنده و مترجم.
۵ـ بولتن مرجع، شماره ۳، دین و اخلاق، مرکز مطالعات فرهنگی.
۶ـ هیوم، تاریخ طبیعی دین، ترجمه حمید عنایت، چاپ خوارزمی.
۷ـ دکارت، رساله قواعد هدایت ذهن، ترجمه منوچهر صانعی درمبیدی، چاپ دانشگاه شهید بهشتی.
۸ـ آیر، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چاپ دانشگاه شریف.
۹ـ عزیز الدین نسفی، انسان کامل، چاپ طهوری.
۱۰ـ یحیی مهدوی، پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، چاپ خوارزمی.
۱۱ـ ارسطو، اخلاق نیکو ماخس، ترجمه پورحسینی، چاپ دانشگاه تهران.
۱۲ـ کانت، دین در محدودهٔ عقل تنها.
۱۳ـ مقدمه بر ترجمه انگلیسی کتاب دین در... توسط Theodore M.Greene باعنوان The historical context and religious significance of kant's region با علامت اختصاری T.G

## مقدمهٔ چاپ اول

۳ اخلاق، تا آنجا که مبتنی بر مفهوم[1] انسان به عنوان یک موجود آزاد است، و البته به همین دلیل به موجب عقل، خود یک موجود وابسته به قوانین نامشروط است، نه نیاز به معنای[2] شیء دیگری دارد که حاکم بر او باشد و تکلیف خود را از آن دریافت کند و نه نیاز به انگیزهٔ دیگری جز خود قانون [عقل] دارد که بخواهد آن را مراعات کند. اگر انسان چنین نیازی در خود احساس کند، حداقل خودش مقصّر است و در هر حال علاج و اصلاح آن، به واسطهٔ هیچ موجود دیگری ممکن نیست: زیرا آنچه از ذات انسان و اختیار او برنخواسته باشد نمی‌تواند نقص اخلاقی او را جبران کند. ــ پس انسان برای سامان دادن به کار خویش (چه به لحاظ برون ذهنی یعنی آنچه به اراده‌اش مربوط است و چه به لحاظ درون ذهنی یعنی آنچه به توانایی او مربوط است) به هیچ وجه نیازمند دین نیست، بلکه قوهٔ عقل عملی ناب برایش کافی است. ــ چون قوانین اخلاق به عنوان شرط عالی (ذاتاً نامشروط) تمام غایات صرفاً به صورت قانون‌مندی کلی قواعد مربوط است: پس اخلاق مطلقاً نیازمند به هیچ زمینهٔ مادی [مقابل قوانین صوری] تعیّن بخش برای گزینش آزاد نیست.[3] هیچ غایتی وجود ندارد که یا بتواند منشأ

1. Begriffe 2. Idee

۳. کسانی که به طور کلی در مفهوم تکلیف برای تعیین زمینهٔ اخلاق صرفاً زمینهٔ تعیّن بخش صوری (قانون‌مندی)، آنها را راضی نمی‌کند، در واقع معتقدند چنین زمینه‌ای در راحت‌طلبی ناشی از حب ذات یافت نمی‌شود. پس فقط دو زمینهٔ تعیّن بخش اخلاق باقی می‌ماند: یکی عقلی یعنی کمال ذات خویش و دیگری تجربی یعنی سعادت دیگران. ــ حال اگر این افراد
←

شناخت تکلیف واقع شود یا انگیزهٔ ادای تکلیف قرار گیرد: بلکه وقتی ادای تکلیف مطرح باشد، تکلیف کاملاً می‌تواند و باید از هر غایتی برکنار باشد. لذا برای اینکه مثلاً معلوم شود من در شهادتی که در دادگاه می‌دهم در حفظ اموال کسی که به من اعتماد کرده است باید (یا اینکه می‌توانم) مراعات صداقت و امانت کنم، لازم نیست در پی غایتی باشم که با تبیین و توجیهات خود آن را مطرح کرده باشم؛ زیرا به هیچ وجه فرق نمی‌کند که این چه نوع غایتی باشد؛ در واقع کسی که احساس می‌کند به چنین غایتی نیاز دارد، وقتی قانوناً باید بدان اقرار کند، نفس عملِ توسل به غایت، محکوم و قابل نکوهش است. ۴

اما اخلاق گرچه در ذات خود نیاز به تصور غایتی مقدم بر تعیّن اراده ندارد ولی البته صحیح است که با چنین غایتی نسبتی ضروری دارد یعنی باید غایتی لحاظ گردد که نه به عنوان دلیل و زمینه بلکه به عنوان نتایج ضروری قواعد اخلاقی با آن غایت منطبق باشد. ــ از آنجا که اراده نمی‌تواند در وجود انسان بدون هیچ نسبت غایی تعین یابد، از این رو نمی‌تواند فاقد هر نوع کارکردی باشد که تصور آن نه دقیقاً به عنوان اساس تعین اراده و غایتی که به نحو مقدم لحاظ شده باشد بلکه به عنوان نتیجهٔ تعین اراده توسط قانون قابل حصول باشد؛ بدون چنین غایتی، گزینش، چه به نحو برون ذهنی یا درون ذهنی، برای یک اقدام سنجیده (هدفی که باید تصور آن را در ذهن داشته باشد) به نحوی تعیّن یافته است که باید چگونه عمل کردن را اما نه برای چه عمل کردن را نشان دهد؛

---

زمینهٔ اول را، که می‌تواند یک زمینهٔ واحد باشد، به عنوان زمینهٔ تعین بخش اخلاق (یعنی یک ارادهٔ مطلقاً تابع قانون) تلقی نکنند، که با این تفسیر در این مورد گرفتار دور خواهند شد، در این صورت باید کمال طبیعی انسان را به عنوان آنچه امکان ترقی و پیشرفت برای آن وجود دارد و انواع متنوعی در آن می‌تواند وجود داشته باشد (از قبیل مهارت در ذوق، صناعات، علوم، مهارت‌های بدنی و از این قبیل) تصور کنند. اما این [ادعا] همیشه فقط به نحو مشروط جایز است؛ یعنی فقط تحت شرایطی که کاربرد آن با قانون اخلاقی (که فقط به نحو نامشروط فرمان می‌دهد) در تضاد نباشد. پس کمال طبیعی به عنوان غایت نمی‌تواند اصل مفهوم تکلیف باشد. این مطلب در مورد غایتی که در پی سعادت دیگران باشد نیز صدق می‌کند؛ زیرا هر فعلی اولاً و بالذات و قبل از آنکه متوجه سعادت دیگران باشد باید با معیار قانون اخلاقی سنجیده شود. پس این اقتضائات فقط تکالیف مشروط‌اند و نمی‌توانند اصل عالی قواعد اخلاقی تلقی گردند.

۵ و لذا نمی‌تواند رضایت خاطری فراهم کند. پس در واقع نمی‌توان گفت اخلاق برای عملکرد صحیح نیازی به غایت ندارد بلکه فقط قانونی که کلاً متضمن شرط صوری کاربرد اختیار باشد برای آن کافی است. اما به هرحال اخلاق متضمن غایت است، زیرا سؤالی مطرح است که عقل نمی‌تواند در یافتن جواب آن بی‌تفاوت باشد، بدین مضمون که: نتیجهٔ این افعال حقانی ما چیست و فعل و ترک فعل خود را باید به کجا هدایت کنیم تا، به فرض اینکه این هدف تماماً زیر سلطهٔ ما نباشد، نهایتاً افعال خود را با آن به عنوان یک غایت هماهنگ کنیم؟ پس این غایت در واقع معنایی (ایده‌ای) از یک عین خارجی است که شرط صوری و هماهنگ با تمام غایات نامشروطی است که ما باید داشته باشیم (سعادت منطبق با مراعات تکلیف)؛ و آن عبارت است از معنای (ایدهٔ) خیر اعلا در جهان که برای امکان آن باید یک موجود عالیِ اخلاقیِ مقدس و قادر متعال فرض کنیم و این تنها موجودی است که می‌تواند جامع این هر دو عنصر [یعنی شرط صوری هر غایتی و هماهنگ با غایات مشروط] باشد. اما این معنا (به لحاظ عملی) البته یک معنای توخالی نیست: زیرا با نیاز طبیعی ما به تصور یک غایت قصوا برای هر نوع فعل و ترک فعل ما در مجموع مرتبط است، غایتی که عقل [عملی] می‌تواند برای تقویت تفکر آن را توجیه کند و فقدان آن مانع تصمیم‌گیری اخلاقی ما می‌شود. اما آنچه در اینجا واجد اهمیت بسیار است اینکه این معنا برآمده از اخلاق است نه پایه و اساس آن، یعنی غایتی است که مطرح شدن آن مستلزم فرض قبلی اصول اخلاقی است. پس برای اخلاق نمی‌تواند علی‌السویه باشد که برای همه امور یک غایت قصوا لحاظ کند یا نکند (غایتی که، در عین اینکه چیزی بر تکالیف انسان نمی‌افزاید مرکزیتی برای ایجاد وحدت در تمام غایات فراهم می‌کند): زیرا فقط به واسطهٔ این غایت، پیوند میان غایتمندی اختیار با غایتمندی طبیعت، که نمی‌توان از آن صرف‌نظر کرد، می‌تواند واقعیت عملی عینی پیدا کند. انسانی را فرض کنید که قانون اخلاقی را مراعات می‌کند و به این مطلب می‌اندیشد (اندیشه‌ای که به سختی می‌توان از آن اجتناب کرد)، او با تکیه بر عقل عملی، به فرض اینکه در توانش باشد، چه جهانی می‌خواهد ایجاد کند که خود به عنوان یک عضو بتواند در آن ساکن باشد؛ در چنین شرایطی او اگر صرفاً حق انتخاب هم داشته باشد، مستقیماً چیزی را، که معنای آن ایجاب‌کنندهٔ

خیر اعلا باشد، انتخاب نمی‌کند بلکه تمایل او این است که کلاً یک جهان [دارای شرایط زندگی] وجود داشته باشد زیرا قانون اخلاقی اقتضا می‌کند که امکان خیر اعلا از طریق فعالیت اخلاقی ما تحقق یابد؛ و چون او خود را به موجب این معنا ۶ در معرض این خطر می‌بیند که باید برای تأمین سعادت شخصی خود بهای گرانی بپردازد، لذا ممکن است به موجب شرایطی که عقل برای سعادت وضع می‌کند خود را شایستهٔ اقدام برای این هدف نداند. پس ممکن است او به موجب ضرورت عقل احساس کند که باید این حکم را در عین اینکه از طرف دیگران مورد انکار واقع شده است با رعایت بی‌طرفی کامل مورد تأیید قرار دهد؛ انسان به این ترتیب به مقتضای اخلاق، در وجود خود احساس می‌کند برای ادای تکالیف خود به یک غایت قصوا نیازمند است که باید به عنوان نتیجهٔ این اقتضای اخلاقی به آن بیندیشد. پس اخلاق الزاماً انسان را به طرف دین هدایت می‌کند به نحوی که بتواند به واسطهٔ آن، خود را به ایدهٔ یک قانون‌گذار اخلاقیِ قادر متعال که بیرون از وجود انسان است، برساند و بگستراند،[1] موجودی که این تکامل

---

۱. اگر قضیهٔ «خدا موجود است پس یک خیر اعلا در جهان وجود دارد» (به عنوان یک حکم جزمی = Glaubenssatz) صرفاً باید از اخلاق برآمده باشد، گرچه فقط برخاسته از مقتضیات عملی است، با این وصف، یک حکم تألیفی پیشینی است که فراتر از مفهوم تکلیف، به عنوان یک محتوای اخلاقی، قرار دارد (تکلیفی که نه به عنوان مادهٔ گزینش بلکه صرفاً به عنوان قانون صوری فرض می‌شود) و لذا نمی‌تواند به نحو تحلیلی نتیجهٔ گسترش اخلاق باشد. اما چنین حکمی به نحو پیشینی چگونه ممکن است؟ توافق همگانی با معنای یک قانون‌گذار اخلاقی در واقع با مفهوم اخلاقی تکلیف به طور کلی یکی است و تا آنجا که این حکم موجب چنین توافقی است، یک حکم تحلیلی است. اما تصدیق و تأیید وجود او گویای چیزی بیش از صرف امکان چنین موجودی است. در باب این مشکل من فقط می‌توانم به راه‌حل آن، تا آنجا که معتقدم می‌توانم آن را بفهمم، اشاره کنم، بدون اینکه در اینجا برای حل آن اقدام کنم.

غایت (Zweck) همیشه متعلق یک میل (Zuneigung) است؛ یعنی یک تمایل بی‌واسطه به مالکیت یک شی، واسطهٔ افعال و اقدامات انسان است؛ همان‌طور که قانون (Gesetz) (فرمان عملی) متعلق احترام (Achting) است. یک غایت برون‌ذهنی (یعنی غایتی که باید آن را به دست آوریم) غایتی است که صرفاً از جانب عقل به عنوان چنان غایتی برای ما مطرح شده است. غایتی که حاوی شرط اجتناب‌ناپذیر و در عین حال شرط کافی تمام غایات دیگر است، غایت قصوا (Endzweck) است. غایت قصوای درون ذهنی موجودات عاقل در جهان [مثلاً

←

**اخلاقی غایت قصوای ارادهٔ او (از خلقت جهان) است که در عین حال می‌تواند و باید غایت قصوای انسان نیز باشد.**

---

انسان] (که هریک از آنها به موجب برخورداری از طبیعتی که وابسته به اشیای محسوس است، دارای چنین غایتی است، و لذا بی‌معناست اگر گفته شود بساید چنین غایتی داشته باشد) سعادت خاص آنهاست و تمام احکام عملی که مبتنی بر این غایت قصوا باشند تألیفی اما در عین حال تجربی است. اما اینکه هر انسانی باید عالی‌ترین خیر موجود در جهان را غایت قصوای خود قرار دهد یک حکم عملی تألیفی پیشینی است و در واقع یک حکم عملی برون ذهنی است که به واسطهٔ عقل ناب وضع شده است؛ زیرا این حکمی است که در جهان، فراتر از مفهوم تکلیف قرار دارد و نتیجه‌ای (یا اثری) به وجود می‌آورد که مندرج در قوانین اخلاقی نیست و لذا نمی‌تواند به نحو تحلیلی از این قوانین استنتاج شود. قوانین اخلاقی فرمان مطلق می‌دهند، نتیجهٔ مترتب بر آنها هرچه می‌خواهد باشد؛ و حتی وقتی عمل خاصی (جزئی) موردنظر است این قوانین ایجاب می‌کند که باید از نتیجه کاملاً صرفنظر کرد و به این ترتیب تکلیف را عالی‌ترین مرتبهٔ غایت فعل قرار می‌دهد؛ بدون اینکه غایت دیگری (و غایت قصوایی) برای ما وضع کند که پشتوانهٔ تکلیف و انگیزهٔ به جا آوردن آن باشد. همهٔ انسان‌ها اگر (چنان که باید) در مراعات قانون فقط مطیع فرمان عقل ناب بودند، می‌توانستند برای اقدامات اخلاقی خود انگیزهٔ کافی داشته باشند. آنها برای شناخت پی‌آمد فعل و ترک فعل اخلاقی خود، که گردش گیتی به بار خواهد آورد، به چه چیزی نیاز دارند؟ برای آنها کافی است تکلیف خود را انجام دهند حتی اگر در این زندگی خاکی همه چیز به پایان برسد و سعادت و حقانیت هرگز در این زندگی تحقق نیابد. اما این یکی از محدودیت‌های اجتناب‌ناپذیر انسان (و شاید از محدودیت‌های هر موجود این جهانی) و قوای عقل عملی اوست که نگران نتایج اعمال خود باشد تا در آنها چیزی بیابد که بتواند به عنوان غایت به کار او بیاید و نیز بتواند خلوص نیت او را اثبات کند؛ نتیجه‌ای که به لحاظ قصد و نیت در آغاز، و به لحاظ اقدام و عمل در پایان قرار دارد. انسان بنابر این غایت، هنگامی که مستقیماً از طرف عقل هدایت شده باشد، در جستجوی چیزی است که بتواند آن را دوست داشته باشد. لذا قانون که فقط احترام انسان را برمی‌انگیزد، حتی اگر غایت، این عشق و محبت را ضروری نشناسد، از طریق وارد کردن غایت قصوای اخلاقی عقل در زمینهٔ این عشق، به طرف آن گسترش می‌یابد؛ یعنی قضیهٔ: عالی‌ترین خیر ممکن در جهان را غایت قصوای خود قرار ده، یک قضیهٔ تألیفی پیشینی است که از طریق خود قانون اخلاقی مطرح می‌شود؛ گر چه در این قضیه عقل عملی خود را فراتر از قانون [اخلاقی] می‌گستراند؛ این گسترش صرفاً به این دلیل ممکن است که قانون اخلاقی نسبت به صفات طبیعی انسان (صفاتی که انسان را درگیر تجربه می‌کند) که برای تمام افعال خود باید غایتی ورای قانون تصور کند، اتخاذ می‌شود. و این گسترش (درست مانند

←

اگر اخلاق در قداست قانون خود موجودی را شناسایی کند که متعلق حد اعلای احترام واقع شود، پس در مرحلهٔ دینی برای اجرای کامل این قوانین یک ۷ علت غایی وضع می‌کند که مورد ستایش[1] واقع می‌گردد و در مقام جلالت خود ظاهر می‌شود. اما معنای هر موجودی، حتی عالی‌ترین موجودات، وقتی مورد ۸ استفاده و کاربرد انسان واقع گردد به حقارت کشانده می‌شود. موجودی که فقط تا آنجا حقیقتاً می‌تواند مورد احترام واقع گردد که حرمت نهادن به آن آزاد باشد، الزاماً باید خود را با صوری تطبیق دهد که فقط از طریق قوانین ضروری کسب اعتبار می‌کنند؛ و چیزی که خود را ذاتاً در معرض نقادی عمومی قرار می‌دهد باید خود را در معرض نقادی کسی قرار دهد که به عنوان مسئول بازرسی[2] دارای قدرت نقادی است.

در اینجا فرمان: از اقتدار اطاعت کن! نیز البته یک فرمان اخلاقی است، و چون مراعات آن، مانند مراعات هر تکلیفی، می‌تواند به دیانت بیانجامد، بجاست اگر رساله‌ای به بیان مفهوم خاص دین اختصاص یابد، که پرداختن به آن، خود تجلی نمونه‌ای از این اطاعت است؛ اما در هر حال [چنین رساله‌ای] نه از طریق توجه به قانون و صرفاً در قالب قانون‌مندی دولت و کشور خاصی و با چشم‌پوشی از کشورهای دیگر، بلکه از طریق توجه به تمام صور قانونی در سایر کشورها و ترکیب آنها با یکدیگر می‌تواند تدوین و شناخته شود. پس متکلمی که با کتاب سر و کار دارد دو گونه لحاظ می‌شود: یا به عنوان کسی که فقط نگران سلامت روح است یا به عنوان کسی که در عین حال نگران سلامت علوم نیز

احکام پیشینی در عقل نظری که در عین حال تألیفی است) صرفاً به این دلیل ممکن است که به طور کلی در تجربه، حاوی اصل پیشین شناخت زمینه‌های تعین بخش یک گزینش آزاد است؛ از آن جهت که این تجربه، که آثار اخلاق را در غایات آن نشان می‌دهد، مفهوم اخلاق را، گرچه فقط در واقعیت عملی، به عنوان علت برون‌ذهنی جهان تعیین می‌کند. ــ حال اگر باید حد اشدّ مراعات قانون اخلاقی به عنوان علت تحقق عالی‌ترین خیر (به عنوان غایت) لحاظ شود: پس، چون استعداد و توانایی انسان برای تأمین سعادتی که در جهان شایستهٔ اوست، کافی نیست، باید یک موجود اخلاقی قادر مطلق به عنوان حاکم جهان فرض کرد تا این [غایت] تحت نظارت او تحقق یابد؛ یعنی اخلاق الزاماً [ما را] به جانب دین هدایت می‌کند.

1. Anbetung
2. Censur

هست: نوع اول صرفاً فقیه[1] است؛ اما نوع دوم در عین حال محقق[2] هم هست. تمام علوم برای پرورش [قوا و استعدادها] و محافظت از آنها در مقابل خطرات و صدمات ناشی از دخالت [های نفر اول] در اختیار نفر دوم، به عنوان عضو یک مؤسسهٔ عمومی (به نام دانشگاه) نهاده شده است تا ادعاها و غرور نفر اول را محدود کند چنان که بازرسی‌هایش نتواند زیانی به علوم برساند؛[3] و اگر هر دو، متکلم [و مفسر] کتاب مقدس باشند مسئولیت بازرسی عالی به عهدهٔ نفر دوم است که به عنوان عضو دانشگاهی این گروه، مجهز به کاربرد روش‌های الهیات است: زیرا در آنچه به موضوع اول (سلامت روح) مربوط است هر دو مسئولیت یکسان دارند؛ اما در آنچه به موضوع دوم (سلامت علوم) مربوط است، آن متکلمی که محقق علوم دانشگاهی است در مورد اداره کردن آن، دارای وظیفه و مسئولیت ویژه‌ای است. اگر انسان از این قاعده منحرف شود در نهایت به جایی خواهد رسید که در گذشته (مثلاً در زمان گالیله) اتفاق افتاده است؛ یعنی مفسر کتاب مقدس برای اینکه غرور علوم را درهم بشکند و آن را به تواضع [در مقابل کتاب مقدس] وادار کند و نیروهای خود را برای مقابله با آن ذخیره کند باید عملاً به علومی چون اخترشناسی یا مثلاً تاریخ زمین‌شناسی حمله کند و مانند قبایلی که چون برای دفاع از خود در مقابل تهاجم دشمن، فاقد توان لازم‌اند یا وسایل کافی در اختیار ندارند تمام مایملک خود را به بیابانی غیرقابل استفاده تبدیل می‌کنند، باید تمام فعالیت‌های عقلانی بشر را توقیف کند.[4]

۹

اما در میان علوم، در مقابل الهیات کتاب مقدس یک الهیات فلسفی با توانایی دیگری وجود دارد که دارای وضعیتی قابل اعتماد است. اگر این الهیات تنها در محدودهٔ عقل باقی بماند و برای تأیید و تفسیر احکامش از تاریخ، زبان، کتب ملل و حتی از کتاب مقدس استفاده کند، اما فقط در محدودهٔ کار خود و بدون اینکه بخواهد احکام خود را به الهیات کتاب مقدس تسرّی دهد و آموزش‌های همگانی آن را که مایهٔ امتیاز روحانی آن است، تغییر دهد، باید از اختیار کامل

1. Geistlicher
2. Gelehrten

۳. کانت با این عبارات تصویر روشنی از وحدت حوزه و دانشگاه و تحدید حدود هرکدام به دست می‌دهد ـ م.

۴. قابل توجه حوزویانی که دانشگاه را «در مقابل» خود می‌بینند ـ م.

برای گسترش توان علمی خود برخوردار باشد. وگرچه وقتی معلوم شد که فیلسوف در واقع از حد خود فراتر می‌رود و در کار الهیات کتاب مقدس دخالت می‌کند نمی‌توان حق بازرسی و نظارت متکلم را (صرفاً به عنوان فقیه) انکار کرد؛ اما با این وصف، این مطلب محل تردید است و لذا این سؤال مطرح می‌شود که آیا نوشتار و گفتار عمومی فیلسوف تجاوز به قلمرو متکلم محسوب می‌شود و متکلم [به عنوان مفسر] کتاب مقدس به عنوان عضو گروه خود دارای حق نظارت و بازرسی عالی است؟ زیرا فیلسوف نگران علایق عمومی جامعه یعنی رشد علوم است و نگرانی‌های خاص متکلم را نیز به اندازهٔ او حس می‌کند.

در واقع حق بازرسی و نظارت عالی در نهایت به کلام تعلق می‌گیرد نه به فلسفه: زیرا امتیاز علم کلام مربوط به تعالیم خاصی است، اما فلسفه تعالیم خود را به نحو آزاد مطرح می‌کند. پس فقط علم کلام می‌تواند نگران نقض و انهدام حقوق اعضای خود باشد. اگر تقریب این دو نظام تعلیمی مورد تأیید واقع گردد و نگرانی مربوط به تجاوز کلام فلسفی از مرزهای خود به روشنی و سهولت دفع گردد احتمال تجاوز و تردید در مورد آن بی‌مورد خواهد بود؛ فقط به شرط آنکه توجه داشته باشیم وقوع این نقیصه به این دلیل نیست که فیلسوف از الهیات کتاب مقدس چیزی اقتباس کرده است تا آن را برای اهداف خاص خود به کار برد (زیرا فلسفه برای بیان اهداف نه چندان گستردهٔ خود، آنچه را متناسب با تعالیم عقل ناب است و حداکثر شاید برای آگاهی تاریخی و آموزش زبان مناسب است، و از این جهت دارای حق ویژهٔ بازرسی است، از الهیات اقتباس نمی‌کند).[1] همچنین به فرض اینکه فلسفه بخواهد از الهیات چیزی را وام بگیرد که با عقل ناب سازگار باشد اما خوش‌آیند و مطلوب الهیات نباشد! [تاخرسندی الهیات] فقط از این جهت است که فلسفه می‌خواهد چیزی به آن اضافه کند [نه اینکه می‌خواهد چیزی از آن بگیرد] و از این طریق الهیات را متوجه اهداف و غایاتی کند غیر از آنچه متناسب با توانایی‌های آن است. ــ پس مثلاً نمی‌توان گفت معلم حقوق طبیعی که بعضی تعبیرات متعارف و دستورهای آموزش‌های

۱. در ترجمهٔ انگلیسی مطلب داخل پرانتز با آنچه ما از بیان کانت استنباط و ترجمه کرده‌ایم، سازگار نیست ـ م.

فلسفی خود را در باب حقوق از نظام حقوق روسی اقتباس کرده است، وقتی آنها را، چنان که اغلب رخ می‌دهد، دقیقاً در معنی خود به کار نمی‌برد، وقتی مقصودش این نباشد که حقوقدانان ویژه و دادگاه هم این حقوق را مانند او استعمال کنند، به این نظام تجاوز کرده است. حال آنکه برعکس، این متکلم کتاب مقدس یا مجری قانون است که اگر اجرای درست قانون در توان او نباشد، باید او را از این بابت که کراراً به قلمرو خاص فلسفه تجاوز کرده است، مقصّر دانست؛ زیرا هیچ کدام در مسائل مربوط به تحول و علم نمی‌توانند از فلسفه چشم بپوشند چون منافع مشترک خود را باید از فلسفه اقتباس کنند. اگر الهیات کتاب مقدس بتواند در امور دینی تا حد ممکن، کاری با عقل نداشته باشد، در این صورت به سهولت می‌توان دریافت خسارت متوجه کدام طرف است، زیرا دینی که نسنجیده به عقل اعلام جنگ کند در درازمدت نمی‌تواند در مقابل آن مقاومت کند. ــ من حتی به خود جرأت نمی‌دهم این پرسش را مطرح کنم که: آیا به صلاح نخواهد بود که برای تکمیل تعلیمات دانشگاهی الهیات کتاب مقدس، همواره درس خاصی در مورد آموزش فلسفی ناب دین (که از تمام منابع حتی کتاب مقدس استفاده می‌کند) با تکیه بر یک متن درسی از قبیل این کتاب (یا حتی متن دیگری اگر بتوان متنی از این نوع پیدا کرد) به منظور تکمیل تجهیزات افراد نامزد این درس ضرورتاً اضافه کرد؟ ــ زیرا علوم از طریق تمایز و تفکیک به تشخص و تعیّن می‌رسند؛ به این طریق که ابتدا هریک جداگانه یک کل واحد تشکیل می‌دهند و فقط پس از وصول به وحدت برای تألیف و تشکل کلی آنها کوشش به عمل می‌آید. حال متکلم و مفسر کتاب مقدس خواه با فیلسوف متحد و یگانه باشد یا معتقد باشد که، هنگام استماع سخنانش، باید در مقابل او قرار گیرد، فقط می‌تواند در مقابل مشکلاتی که فیلسوف برایش فراهم می‌کند از خود دفاع کند. اما برای پوشاندن ننگ الحاد این چاره‌اندیشی ضعیف و فاقد کارآیی لازم است؛ زیرا ادغام کلام و فلسفه و اینکه متکلم نیم نگاهی گذرا و تصادفی به فلسفه افکند، نقص در اصول و مبانی است و در نتیجه نهایتاً هیچ کس به درستی نمی‌داند در مقابل تعلیم دین، در کل چه موضعی باید داشته باشد. ۱۱

از مقالات چهارگانه‌ای که پس از این خواهد آمد[1] و در آنها نسبت دین به

۱. یعنی فصول چهارگانه کتاب ـ م.

طبیعت انسان، به عنوان مجموعه‌ای از خصایل خوب و بد، و نسبت اصول خیر و شر به نحو یکسان به عنوان دو عامل فعال و متمایز از یکدیگر لحاظ شده است، مقالهٔ اول قبلاً در ماهنامهٔ برلین، آوریل ۱۷۹۲ چاپ شده است اما به موجب پیوستگی مطالب آن با سه مقالهٔ دیگر در این نوشته، حذف آن در اینجا ممکن نبود و می‌بایست یک جا در کنار هم قرار می‌گرفتند.

در مورد شیوهٔ نگارش (درست‌نویسی) صفحات اولیهٔ کتاب که به موجب تنوع دست‌نویس‌ها، با شیوهٔ نگارش من متفاوت است و به علت ضیق وقت مجال بازنگری نبود، از خواننده پوزش می‌طلبم.

# مقدمهٔ چاپ دوم

 در این چاپ جز اصلاح اغلاط چاپی و بعضی تعبیرات، تغییر دیگری ندادهایم. توضیحات تکمیلی چاپ دوم را با علامت صلیب † در حاشیه آوردهایم.[۱]

در مورد مقصودم از عنوان این کتاب (که شک و تردیدهایی را برانگیخته است) متذکر میشوم که: وحی[۲] البته میتواند حداقل [مفهوم] دین عقلانی ناب را دربرگیرد اما برعکس، دین عقلانی نمیتواند شامل صورت تاریخی وحی باشد لذا من وحی را به عنوان حوزهٔ اعتقادی وسیعتری لحاظ کردهام که دین عقلانی را به عنوان یک حوزه محدودتر دربرگرفته است [و در واقع نسبت وحی به دین عقلانی نسبت عموم و خصوص مطلق است] (نه همچون دو مفهوم متباین بلکه به عنوان دو دایرهٔ متحدالمرکز) به نحوی که فیلسوف به عنوان آموزگار عقل ناب (متشکل از اصول صرفاً پیشینی) باید خود را در دایرهٔ کوچکتر محدود کند و از هر نوع بحث تجربی دور نگه دارد. از این دیدگاه من میتوانم سعی و تلاش دیگری به عمل آورم؛ یعنی از نوعی وحی مورد ادعا آغاز کنم و از دین عقلانی ناب (از این جهت که یک نظام خودبنیاد است) چشم بپوشم و وحی را به عنوان یک نظام تاریخی[۳] در مفهوم اخلاقی به عنوان یک بخش متمم لحاظ کنم، آنگاه ملاحظه خواهد شد که آیا وحی به همان نظام عقلانی[۴] دین بازگشت نخواهد کرد؛ نظامی که در واقع نه در غایت نظری (که دیدگاه فنی ـ عملی روش تربیتی

۱. در ترجمهٔ فارسی به جای صلیب به صورت متداول شمارهگذاری شده است ـ م.

2. offenbarung

3. historische system

4. vernunft system

نیز باید به عنوان یک تعلیم فن، تحت این عنوان طبقه‌بندی شود) بلکه در غایت اخلاقی ـ عملی می‌تواند خودکفا باشد و برای دین واقعی و اصیل، که از مفهوم پیشینی عقل (که بعد از حذف تمام عناصر تجربی باقی خواهد ماند) فقط با این نسبت به دست می‌آید، کافی باشد. اگر این ادعا را بپذیریم می‌توان گفت بین عقل و نقل نه فقط سازگاری بلکه اتحاد برقرار است؛ به نحوی که هرکس (تحت ۱۳ هدایت مفاهیم اخلاقی) به یکی از آنها دست یافت، هیچ مانعی در کار نیست که در عین حال به دومی نیز دست یابد. اما اگر این نظر تأیید نشود، یا باید دو نظام دینی در انسان وجود داشته باشد که یک ادعای بی‌معناست یا باید یک دین و یک آیین پرستش[1] در کنار هم وجود داشته باشند که در این مورد، آیین پرستش (مانند دین) غایت بالذات نیست بلکه ارزش آن را در حد یک وسیله فقط برای مدت کوتاهی می‌توان در کنار دین نگه داشت؛ اما به زودی مانند مخلوط آب و روغن مخالفت خود را با یکدیگر نشان خواهند داد و اخلاق ناب (دین عقلانی) خود را بالا خواهد کشید و بر روی آب قرار خواهد گرفت.

در مقدمهٔ اول به این مطلب اشاره کردم که این اتحاد یا کوشش در جهت آن، کاری است که اشتغال به آن حق مسلم محقق در امور فلسفی دین است و به هیچ‌وجه دخالت در قلمرویی که حقِ متکلم کتاب مقدس است محسوب نمی‌شود. من اخیراً این تأییدیه را در کتاب اخلاق میشاییل[2] (بخش اول، ص ۱۱ـ۵)، مردی که در هر دو حوزه مجرب و کارآزموده است، دیده‌ام که در سرتاسر کتاب خود آن را اعمال کرده است بدون اینکه این قوهٔ عالی (یعنی دین عقلانی) حقوق خود را با پیشداوری اعمال کرده باشد.

چون داوری‌های مردانِ شایستهٔ نام‌آور و غیر نام‌آور در مورد این کتاب (مانند انتشارات خارجی) دیر به دست ما می‌رسد، من نتوانستم در چاپ دوم، آن طور که می‌خواستم به بررسی آنها بپردازم؛ بخصوص در مورد شرح بر الهیات و دیگر نوشته‌های آقای دکتر شتور[3] معروف از توبینگن که با موشکافی‌های

---

1. cultus

۲. Johann David Michaelis (۱۷۹۱ـ۱۷۱۷)، شرق‌شناس و محقق در مباحث دین؛ کتاب اخلاق او پس از مرگش در سال ۱۷۹۲ منتشر شد. (اقتباس از ترجمه انگلیسی) ـ م.

۳. Gottlob Christian Storr (۱۸۰۵ـ۱۷۴۶)، استاد الهیات دانشگاه توبینگن ـ م.

معمول خود و در عین حال با جدیت و انصاف قابل تحسین کتاب را مورد ارزیابی قرار داده است. من در نظر دارم به ایشان جواب دهم اما به دلیل مشکلات خاصی که از قدیم در مورد جواب به مفاهیم انتزاعی وجود داشته است در شرایط کنونی این امر ممکن نیست. ــ اما در شمارهٔ ۲۹ نشریهٔ تازه‌ترین اخبار انتقادی در گریفسوالد[1] انتقادی از این کتاب منتشر شده است که من به همان روش مختصر ناقد اشاره‌ای به آن خواهم کرد. زیرا این انتقاد چیزی نیست جز جواب به سؤالی که من خود به این عنوان مطرح کرده‌ام: «نظام جازم کلیسا با این مفاهیم و تعالیمش بر مبنای عقل ناب (نظری و عملی) چگونه ممکن است؟» ــ پس این کتاب [به نظر ناقد] برای کسانی که از فلسفهٔ کانت درک و فهمی ندارند و تمایلی به درک آن نشان نمی دهند کاری نمی‌کند و از نظر آنها گویی اصولاً چنین چیزی وجود ندارد. جواب من به این انتقاد این است که: برای درک ۱۴ محتوای واقعی این کتاب فقط اخلاق عمومی بدون نیاز به نقد عقل عملی، و به طریق اولی عقل نظری، کافی است. مثلاً اگر فضیلت به عنوان کمال اعمالِ مطابق تکلیف لحاظ شود (طبق شأن قانونی اعمال) فضیلت پدیداری نامیده می‌شود؛ اما همین فضیلت اگر به عنوان خصلت ثابت چنین اعمالی برآمده از تکلیف باشد (طبق شأن اخلاقی اعمال) فضیلت ذاتی نامیده می‌شود. پس این تعبیرات فقط در سنت مدرسه [و تعلیم] به کار می‌روند در حالی که اصل مطلب در عمومی‌ترین تعلیم و موعظهٔ کودکان قرار دارد گرچه به زبان دیگر و برای سهولت درک مطلب. اگر مطلب اخیر را [یعنی قول به دو شأن پدیداری و ذاتی] در مورد اسرار الهی که در تعالیم دینی ذکر شده است بپذیریم، این اسرار، که به عنوان مباحث عمومی در تعالیم دینی به کار می‌روند، برای اینکه عموماً مورد شناخت واقع گردند باید به مفاهیم اخلاقی بازگردانده شوند.

**کونیگسبرگ، ۲۶ ژانویه ۱۷۹۴**

---

1. Greifswalder Neueste Kritische Nachrichten

# فصل اول

## در مورد استقرار اصل شر در کنار اصل خیر
## یا بنیاد شر در طبیعت انسان

[*] ۱۹ اینکه جهان در شر[1] فرو رفته است شکوه‌ای است به قدمت تاریخ، به قدمت هنر شاعری و در واقع به قدمت قدیمی‌ترین اشعار پیشوایان دینی. همه قبول دارند که آغاز جهان خیر است: جهان از یک عصر طلایی، از یک زندگی بهشتی یا از یک حیات سعادتمند در جامعهٔ موجودات آسمانی آغاز شده است. اما همه ابراز می‌کنند که این سعادت همچون رؤیایی به زودی محو شد و فرو افتادن انسان در شر (شرّ اخلاقی که همواره شر طبیعی را همراه آورده است) سرعت بیشتری یافته است به طوری که اکنون[2] (و این «اکنون» هم به قدمت تاریخ است) ما در آخر زمان زندگی می‌کنیم و آخرین روزها و پایان جهان پیش روی ماست؛ و در بعضی مناطق هندوستان خدای ویرانگر جهان موسوم به Ruttren (گاهی به نام Siba یا Siwen) ابتدا به نام خدای حافظ جهان، Wischnu مورد پرستش بود اما سپس مقام و منصب خود را که از خالق جهان Brahma دریافت کرده بود، از دست داد و قرن‌هاست که به موجودی پست و بی‌ارزش تبدیل شده است.

---

* شماره‌های ۱۵ تا ۱۸ در متن اصلی نیامده است ـ م.

1. Argen

۲. جد ما در بیماری ماهر بود، بسیار پیش از پدران ما.
اکنون ما را ضعیف‌تر به دنیا آورده.
فقط برای گدایی کردن، نژادی که شرورتر و فاسدتر است ـ هوراس.

در دوره‌های جدیدتر صرفاً به همت فیلسوفان و در زمان ما بخصوص به همت علمای تعلیم و تربیت زمینه برای رشد مفهوم متضاد آن، البته با گستردگی ناچیزی، فراهم شده است؛ به این عنوان که: جهان برخلاف این ادعا (گرچه به ۲۰ آرامی و دشواری) پیوسته از بدی به طرف خوبی پیش می‌رود و حداقل اصل و اساس این پیشرفت به سوی بهبودی در نهاد انسان نهاده شده است. اما اگر سخن از خیر و شر اخلاقی باشد (و نه از جریان تمدن) مسلماً این معنا از تجربه به دست نیامده است: زیرا سخن تاریخ در تمام زمان‌ها قویاً برخلاف آن است. بلکه این صرفاً فرضیهٔ احتمالی علمای اخلاق از سنکا تا روسو در مورد خوش‌قلبی فطری انسان است که برای پروراندن بذر نیکی در نهاد انسان طراحی شده است تا شاید بتوانیم یک پایه و اساس طبیعی برای این خیرخواهی در وجود انسان فرض کنیم. این مطلب هم قابل توجه است: چون انسان طبیعتاً به لحاظ بدنی باید یک موجود سالم فرض شود (همان طور که معمولاً انسان سالم از مادر متولد می‌شود) هیچ دلیلی وجود ندارد که به لحاظ روحی هم وجود انسان طبیعتاً سالم و خوب نباشد. پس این تمایل خود طبیعت است که سرشت اخلاقی ما را به جانب خیر هدایت کند. سنکا می‌گوید: «ما به بیماری‌های علاج‌پذیر مبتلاییم و اگر بخواهیم معالجه شویم طبیعت به کمک ما خواهد آمد زیرا ما سالم به دنیا آمده‌ایم.»

اما چون ممکن است که هر دو مورد [خیر و شر] مورد تجربه واقع گردد، می‌توان سؤال کرد: آیا امکان یک حد متوسط وجود دارد؛ یعنی اینکه نوع انسان نه خوب باشد و نه بد؛ یا اینکه همه چیز به یک اندازه تا حدی خوب و تا حدی بد باشد. ـ اما انسان به این دلیل بد نیست که مرتکب اعمال بد (خلاف قانون) می‌شود بلکه به این دلیل که سرشت اقدامات او چنان است که می‌توان اصول شرارت را از این افعال در وجود او استنتاج کرد. اقدامات خلاف قانون را می‌توان از طریق تجربه در رفتار انسان مشاهده کرد، همچنین می‌توان (حداقل در درون خود) مشاهده کرد که انسان به مغایرت این افعال با قانون (به غیر قانونی بودن این افعال) آگاه است. اما اصول رفتار را، و گاهی حتی اصول رفتار خود را، نمی‌توان مشاهده کرد؛ و لذا حکم به اینکه عامل به شر، انسان بدی است نمی‌تواند یقیناً مبتنی بر شواهد تجربی باشد. بنابراین باید از شروری که آگاهانه

انجام می‌شود بتوان یک اصل پیشینی شر، و از این اصل یک مبدأ شرارت برای شرور اخلاقی در وجود فاعل مرتکب شرارت، استنتاج کرد تا به موجب آن بتوان انسان بدکار را شرور نامید.

حال برای اینکه چنین توهمی پیش نیاید که تعبیر طبیعت در مقابل آزادی، که اساس رفتار اخلاقی است، قرار دارد (چنان که معمولاً چنین توهمی وجود دارد) و در این صورت با استناد خیر و شرّ اخلاقی به افعال متناقض خواهد بود، باید ۲۱ توجه داشت که اینجا مقصود از طبیعت انسان به طور کلی فقط زمینهٔ درون ذهنی کاربرد اختیار (تحت قوانین اخلاقی برون ذهنی) است که مقدم بر تمام امور، از طریق احساس بر انسان آشکار می‌شود؛ حال ماهیت این زمینه هرچه می‌خواهد باشد. اما این زمینهٔ درون ذهنی باید خود همیشه زمینهٔ تعبیر اختیار باشد (چه در غیر این صورت، استعمال یا سوءاستعمال ارادهٔ انسان از لحاظ قوانین اخلاقی نمی‌توانست به حساب او گذاشته شود و خیر و شر درون انسان نمی‌توانست اخلاقی تلقی گردد). پس پایه و اساس شر نمی‌تواند در شیئی که از طریق تمایل، محرک اراده واقع می‌شود، یا در انگیزهٔ طبیعی، قرار داشته باشد؛ بلکه فقط در قاعده‌ای است که به عنوان اصل کاربرد اختیار متعلق به خود اراده است. اکنون در تحقیق نمی‌توان از این فراتر رفت که در مورد زمینهٔ درون ذهنی اختیار در انسان سؤال کرد که چه چیزی را می‌پذیرد و با چه چیزی موافق است اما نمی‌توان تحقیق کرد که در مقابل چه چیزی قرار دارد و با چه چیزی در تضاد است. زیرا اگر این زمینه در نهایت، خود یک اصل نباشد بلکه فقط یک انگیزهٔ طبیعی باشد، در این صورت کاربرد اختیار باید کاملاً به تعیّن اراده توسط علل طبیعی تأویل گردد: تأویلی که متناقض با ذات اختیار است. پس اگر بگوییم انسان طبیعتاً خوب است یا طبیعتاً بد است، حداکثر به این معنا است که انسان در درون خود دارای زمینهٔ بنیادیِ[1] (برای ما غیر قابل پژوهش) اصل خوبی یا بدی (ضدیت با قانون)

---

۱. اینکه اولین پایهٔ درون ذهنیِ قبولِ اصول اخلاقی، غیرقابل پژوهش است، به وضوح از این قرار است: چون پذیرش اصولِ اخلاقی آزادانه انجام می‌شود، پایه و اساس آن (که مثلاً چرا من یک اصل شر را برگزیده‌ام و نه یک اصل خیر را) در انگیزه‌های طبیعی وجود ندارد بلکه همواره و پی در پی باید آن را در یک اصل (Maxim) جستجو کرد؛ و چون این اصل باید ←

است و به طور کلی به عنوان انسان از طریق همین خوبی یا بدی، شخصیت نوع خود را بروز می‌دهد.

پس در مورد این صفت انسان (آنچه باعث اختلافش با موجودات عاقل دیگری می‌شود که ممکن است وجود داشته باشند) می‌توان گفت: این صفت فطری[1] انسان است؛ و البته با این وصف، همواره فرض بر این است که نه گناه آن (اگر شر باشد) و نه امتیاز آن (اگر خیر باشد) متوجه طبیعت است بلکه خود ۲۲ انسان بانی آن است. اما چون در وجود ما اولین پایهٔ اصول رفتار باید همواره در مقابل گزینش آزاد قرار داشته باشد در این مورد واقعیت امر را نمی‌توان از تجربه اقتباس کرد: پس خیر یا شرّ موجود در وجود انسان (به عنوان اولین پایهٔ درون ذهنی قبول این یا آن اصل به لحاظ قوانین اخلاقی) فقط به این معنی فطری نامیده می‌شود که قبل از هر نوع کاربرد تجربیِ اختیار (در اولین سال‌های جوانی تا لحظهٔ تولد) به عنوان پایه و اساس رفتار تلقی می‌شود و به عنوان چیزی که در لحظهٔ تولد همراه انسان است تصور می‌شود، نه اینکه تولد انسان علت آن باشد.

### ملاحظه

اختلاف بین دو فرضیهٔ فوق‌الذکر مبتنی بر یک قضیهٔ شرطیهٔ منفصله است: انسان (بنا بر طبیعت خود) یا اخلاقاً خوب است یا اخلاقاً بد است. اما هرکس می‌تواند سؤال کند: آیا این قضیهٔ منفصله صادق است و آیا نمی‌توان تصدیق کرد که طبیعتاً هیچ یک از این دو طرف در مورد انسان صادق نیست بلکه شق سومی وجود دارد و در عین حال هر دو طرف صادق است یعنی انسان در بعضی موارد خوب است و در بعضی موارد بد. تجربه نشان می‌دهد که حد وسط بین این دو طرف را می‌توان تصدیق کرد.

اما به طور کلی برای علم اخلاق مهم است که در هیچ مورد از اعمال و صفات انسان، تا حد امکان، واسطه [و حالت بینابین] بین امور اخلاقی قرار ندهد: زیرا به موجب این ابهام ممکن است تمام اصول، دقت و استحکام خود را

---

به‌همین ترتیب واجد زمینهٔ مناسب خود باشد و غیر از این اصول هیچ زمینهٔ تعیّن بخشی برای گزینش آزاد انسان وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد، زنجیرهٔ زمینه‌های درون ذهنی تعیّن بخش اراده به تسلسل می‌انجامد و نمی‌توان به یک زمینهٔ نهایی دست یافت.

1. angeboren

از دست بدهند. کسانی که در مسائل فکری این چنین اهل دقت نظرند سخت‌گیر[1] نامیده می‌شوند (نامی که در اصل باید مذموم تلقی شود اما در عمل مدح است.) و معنای مقابل آن را می‌توان سهل‌انگار[2] نامید. گروه اخیر را می‌توان به سهل‌انگار خنثی یا بی‌تفاوت و سهل‌انگار ائتلافی یا تلفیقی تقسیم کرد.[3]

۲۳ پاسخ دقیق به این سؤال[4] مبتنی است بر این ملاحظهٔ ضروری برای اخلاق

1. Rigoristen
2. Latitudinarier

۳. اگر خیر = الف باشد در این صورت اصل مقابل خیر، فقدان خیر است. حال این فقدان خیر یا فقط نتیجهٔ غیبت یک اصل خیر = ۰ است یا نتیجهٔ یک زمینهٔ ایجابی مقابل خیر = ـ الف است. در مورد اخیر فقدان خیر یک شر ایجابی است. (در مورد لذت و الم نیز یک حد وسط مشابه وجود دارد. به طوری که لذت = الف، الم = ـ الف؛ و وضعیتی که هیچ یک از این دو طرف در آن وجود ندارد، بی‌تفاوت = ۰ است) حال اگر قانون اخلاقی در وجود ما انگیزهٔ گزینش نبود، در این صورت خیر اخلاقی (انطباق گزینش با قانون) = الف و فقدان خیر = ۰ بود. اما مورد اخیر صرفاً به عنوان نتیجهٔ غیبت یک انگیزهٔ اخلاقی = الف × ۰ است. اما اکنون در وجود ما انگیزه = الف است. در نتیجه فقدان انطباق گزینش با قانون (= ۰) فقط به عنوان نتیجهٔ تعین واقعی گزینش توسط یک قانون مخالف، یعنی به عنوان آنچه ضد قانون = ـ الف است، یعنی فقط به موجب یک گزینش شر، ممکن است؛ و بین دو خصلت خیر و شر (به عنوان مبانی درونی اصول اخلاقی) که شأن اخلاقی رفتار باید بر اساس آنها ارزیابی شود هیچ حد وسطی وجود ندارد.

یک رفتار اخلاقاً خنثی رفتاری است که صرفاً نتیجهٔ قوانین طبیعی است و لذا هیچ نسبتی با قانون اخلاقی، به عنوان قانون اختیار، ندارد: چنین رفتاری متضمن یک امر واقع (Factum) نیست و در مورد آن، امر، نهی و تجویز (اقتدار قانونی و حقوقی) ممکن نیست و یا [می‌توان گفت] ضرورت ندارد. [این بند را مترجم انگلیسی با علامت صلیب † در چاپ دوم افزوده است ـ م.]

۴. آقای پروفسور شیلّر در رسالهٔ استادانهٔ خود (Thalia، فصل سوم، ۱۷۹۳) در مورد ظرافت (Anmuth) و شکوه (Würde) در اخلاق، این نحوه الزام اخلاقی را به عنوان شیوهٔ رهبانیت ارزیابی کرده است. چون در اینجا، در مورد اصول کلی بین ما توافق حاصل است، اگر بتوانیم مقصود یکدیگر را درست درک کنیم، در این مورد هم فکر نمی‌کنم اختلافی درکار باشد. ــ من صادقانه می‌پذیرم: به دلیل شکوهی که در مفهوم تکلیف وجود دارد نمی‌توانم آن را با ظرافت پیوند بزنم. زیرا تکلیف حاوی ضرورت نامشروطی است که ظرافت مستقیماً با آن متناقض است. عظمت قانون اخلاقی (مانند عظمت قوانین کوه سینا) احترام و خشیت انسان را برمی‌انگیزد (نه رعب‌وهراس او را که موجب عقب‌نشینی او می‌شود و نه تطمیع و فریفتگی او

←

که: آزادی اراده دارای این صفت کاملاً ویژه است که توسط هیچ انگیزهٔ رفتاری تعیّن نمی‌یابد. مگر اینکه انسان آن انگیزه را در اصول رفتاری خود گنجانده باشد (یعنی آن انگیزه را قاعدهٔ کلی رفتار خود قرار داده باشد)؛ پس یک انگیزهٔ رفتار، هرچه می‌خواهد باشد، فقط توأم با خودانگیختگی مطلق اراده (اختیار [یعنی فقط همراه با ارادهٔ آزاد انسان]) می‌تواند [به عنوان انگیزه] وجود داشته باشد. اما در حکم عقل فقط قانون اخلاقی است که فی نفسه انگیزهٔ رفتار است و فقط کسی که قانون اخلاقی را اصل رفتار خود قرار دهد، اخلاقاً خوب است. حال اگر ۲۴

---

را که موجب خودخواهی و انحصار می‌گردد)؛ این احترام از نوع احترام تابع به حاکم است اما چون حاکم [یعنی قانون اخلاقی] در درون ماست یک احساس شکوهمندی در خود ما برمی‌انگیزد که بیشتر از هر نوع زیبایی، ما را به وجد می‌آورد و موجب دلربایی ما می‌شود. ـ اما فضیلت نیز، یعنی [ملکه یا] خصلت استحکام یافته برای ادای کامل تکلیف به موجب نتایجی که به بار می‌آورد، نیکوکاری است و برترین احسانی است که طبیعت یا صناعت می‌تواند در جهان به وجود آورد؛ و تصویر آمیخته به احترام انسانیت که در این نمودار جلوه‌گر می‌شود همیشه توأم با لطف و ظرافت است. اما وقتی سخن از صرف تکلیف باشد این مفاهیم محترمانه کنار گذاشته می‌شوند. علاوه بر این اگر نتایج مثبتی را مورد توجه قرار دهیم که فضیلت در سرتاسر جهان برجای خواهد نهاد، خواهیم دید که عقل حاکم بر اخلاق [در کار خود] احساسات را (از طریق قوهٔ تخیل) به کار خواهد گرفت. هرکول فقط پس از غلبه بر اهریمنان رهبر موزها [دختران یگانهٔ زئوس به عنوان الهگان هنر و دانش] شد؛ کاری که در مقابل آن، این دختران نیکوکار به خود لرزیدند. این ملازمان ونوس اورانیا (Venus Urania) در نتیجهٔ پیروی از ونوس دیون (Dione) به محض اینکه در کار تعیین تکلیف دخالت می‌کنند و برای این عمل انگیزه فراهم می‌کنند به دخترکان عاشق‌پیشه و بازیگوش تبدیل می‌شوند. ـ اکنون سؤالی مطرح است که پاسخ به آن هم کمتر ضرورت پیدا می‌کند: کدام یک از موارد زیر، خصلت زیبایی‌شناسی (ästetisch) (احساسی) دارد؛ سرشت فضیلت و شجاعت و لذا شادی و سرور یا ترس و افسردگی؟ وضعیت دوم به عنوان یک حالت بردگی [یعنی ترس و افسردگی] بدون تنفر پنهانی از قانون تحقق نمی‌یابد؛ و قلبی که از ادای تکلیف خود مسرور است (نه اینکه فقط از شناخت آن آسوده خاطر باشد) نشانه‌ای است از اخلاص خصلت فضیلت‌مند، حتی اخلاص در دیانت که اساس آن خودآزاری گناهکاران توّاب نیست (که عملی‌است مبهم و دو پهلو و معمولاً فقط یک اقدام توبیخی است در مقابل فشار قاعدهٔ بصیرت) بلکه نیتی است منسجم برای اصلاح و بهبود آینده. این نیت، در حالی که به نحو شایسته‌ای به جریان افتاده است، باید موجب سرور ونشاط روح گردد. سرور و نشاطی که بدون‌آن هرگز نمی‌توان اطمینان حاصل کرد انسان واقعاً به‌خیر عشق می‌ورزد؛ یعنی آن‌را اصل رفتار خود قرارداده است.

قانون، ارادهٔ کسی را در مورد عملی که باید مستند به قانون باشد، تعیّن نبخشیده باشد باید یک انگیزهٔ خلاف قانون، ارادهٔ او را به جریان انداخته باشد؛ و چون، چنین رفتاری، بنا بر فرض، فقط به این نحو می‌تواند رخ دهد (و انحراف از قانون اخلاقی در همین جاست) که انسان این انگیزه را اصل رفتار خود قرار داده باشد (که در این صورت یک انسان بدکار و شرور است): پس خصلت انسانی هرگز نسبت به قانون اخلاقی بی‌تفاوت نیست (بی‌تفاوت نسبت به هیچ کدام: نه خیر و نه شر).

و نیز انسان نمی‌تواند اخلاقاً در یک مورد خیرخواه و درعین حال در مورد دیگر شرور باشد. زیرا اگر در یک مورد خوب باشد [بدان معناست که] قانون اخلاقی را اصل رفتار خود قرار داده است، حال اگر در عین حال از جهت دیگر شرور باشد، چون قانون اخلاقیِ اطاعت از تکلیف، کلاً یک قانون واحد و فراگیر است، لازم می‌آید یک قاعدهٔ در عین حال جزئی و محدود باشد و این البته مستلزم تناقض است.[1]

۲۵ همچنین در اینجا حکم به برخورداری انسان از فلان خصلت خیر یا شر به عنوان یک خصلت فطری طبیعی، به این معنا نیست که این خصلت توسط انسان، که حافظ آن است، به دست نیامده است یعنی انسان موجد آن نیست؛ بلکه به این معناست که انسان آن خصلت را در طول زمان تحصیل نکرده است (یعنی انسان خیر یا شر را از ابتدای کودکی همراه خود داشته است). خصلت

۱. فیلسوفان اخلاق قدیم، که در مورد تمام آنچه در مورد اخلاق می‌توان گفت به نحو مستوفیٰ تحقیق کرده‌اند، از طرح دو سؤال فوق‌الذکر غفلت نکرده‌اند. آنها این دو سؤال را به این صورت مطرح کرده‌اند: اول، آیا باید فضیلت را تعلیم داد؟ (آیا انسان نسبت به فضیلت و رذیلت طبیعتاً علی‌السویّه است؟) دوم، آیا بیش از یک فضیلت وجود دارد؟ (لذا هیچ موردی پیدا نمی‌شود که در آن انسان از جهتی فضیلت‌مند و از جهتی رذیلت‌مند باشد؟) به هر دو سؤال با دقت و موشکافی جواب منفی داده‌اند و حقاً هم جواب منفی است؛ زیرا فضیلت را فی‌نفسه مطابق معنایی که در عقل دارد (آن چنان که انسان باید باشد) تصور می‌کردند. حال اگر بخواهیم انسان را در ظاهر یعنی چنان که تجربه نشان می‌دهد، به عنوان یک موجود اخلاقی مورد ارزیابی قرار دهیم، می‌توان به هر دو سؤال فوق جواب مثبت داد؛ زیرا در این مورد نه بر مبنای عقل محض (در پیشگاه یک دادگاه الهی) بلکه با معیار تجربی (با یک قاضی بشری) قضاوت شده است. در این مورد در صفحات آینده بیشتر سخن خواهیم گفت.

اخلاقی به عنوان بنیاد درون ذهنی اتخاذِ اصولِ اخلاقی، گوهری یگانه است و عموماً به کل کاربرد اختیار اطلاق می‌شود. اما خود این خصلت باید از طریق گزینش آزاد انتخاب شده باشد وگرنه نمی‌توانست [در ملاحظات اخلاقی] به حساب آید. اما زمینهٔ درون ذهنی یا علت [رفتار اخلاقی] را از این طریق نمی‌توان شناخت (گرچه تحقیق در این مورد اجتناب‌ناپذیر است: چه در غیر این صورت باید اصل دیگری را ملاک قرار داد تا این خصلت در آن تجسم یافته باشد؛ اصلی که به نوبهٔ خود باید دارای پایه و اساس دیگری باشد [و در این صورت کار به تسلسل خواهد کشید] ). پس چون ما این خصلت را، یا حتی بالاتر از این، پایه و اساس آن را، نمی‌توانیم در ظرف زمان از فعل اراده استنتاج کنیم (در عین اینکه عملاً مبتنی بر اختیار است) لذا آن را به طبیعت خود نسبت می‌دهیم. اما انسانی که در مورد آن می‌گوییم طبیعتاً خیّر یا شرور است، نباید به عنوان انسان فردی لحاظ گردد (زیرا در این صورت باید طبیعتاً یک فرد خیّر و فرد دیگر شرور باشد) بلکه مقصود کل نوع انسان است: اما اگر مطالعات انسان‌شناسی بر این مطلب دلالت کند، فقط تا آنجا می‌توان آن را اثبات کرد که زمینه ای که به ما اجازه می‌دهد یکی از این دو صفت را به نحو فطری به طبیعت انسان نسبت دهیم، به عنوان صفتی تلقی گردد که استثنا کردن یک فرد انسان از آن ممکن نباشد و لذا باید به نوع انسان مربوط باشد.

### ۱ـ پایه و اساس خیر در طبیعت انسان

۲۶ خیر را به لحاظ غایت آن، می‌توان به طور مناسب به سه بخش به عنوان عناصر شخصیت انسان تقسیم کرد:

۱ـ استعداد زندگی (حیوانی) در وجود انسان به عنوان یک موجود زنده.

۲ـ استعداد انسانی انسان به‌عنوان یک‌موجود زنده و درعین‌حال یک موجود ناطق.

۳ـ استعداد شخصیت در وجود انسان به عنوان یک موجود ناطق و در عین حال یک موجود مسئولیت‌پذیر.[1]

۱. عنصر مسئولیت را نمی‌توان از مفهوم قبلی (نطق یا معقولیت) به دست آورد بلکه ضرورتاً باید آن را یک استعداد خاص به حساب آورد. زیرا از اینکه موجودی دارای عقل است ←

۱ـ **استعداد حیوانیت**[1] را در وجود انسان می‌توان تحت عنوان کلی خودخواهی جسمانی و صرفاً ماشینی [افزاری و بی‌اراده] یعنی تحت چنان عنوانی مطرح کرد که اقتضای عقلانیت ندارد. این استعداد شامل سه بخش است: اول، حفظ ذات خویش؛ دوم، حفظ نوع از طریق انگیزهٔ جنسی و تولید فرزندان از طریق آمیزش؛ سوم، ارتباط با افراد دیگر یعنی انگیزهٔ اجتماعی. ــ این استعداد منشأ ۲۷ تمام رذایل است (البته خود بخود ریشهٔ رذایل محسوب نمی‌شود). این رذایل را می‌توان رذایل [ناشی از] ناهمواری و خامی طبیعت نامید و در نهایت انحراف از غایت طبیعت، رذایل حیوانی، پرخوری، شهوت‌رانی و میل به قانون‌شکنی (نسبت به افراد دیگر) را شامل می‌شوند.

۲ـ **استعداد انسانیت**[2] را می‌توان بر عنوان کلی و در واقع جسمانی[3] (طبیعی)، اما البته مقایسه‌ای و نسبی[4] خودخواهی (که مستلزم عقلانیت است) اطلاق کرد: یعنی در مقایسه با دیگران است که خود را سعید یا شقی ارزیابی می‌کنیم. میل

---

نمی‌توان به این نتیجه رسید که دارای استعدادی است که ارادهٔ او مطلقاً از طریق تصور مناسب اصول رفتاری‌اش با قانونگذاری کلی در اخلاق بتواند تعین یابد به نحوی که فی‌نفسه دارای شأن عملی باشد [یعنی بتواند اقدام کند] : این مطلب را حداقل می‌توان به وفور مشاهده کرد. البته عاقل‌ترین موجودات جهان فانی همواره می‌تواند نیازمند انگیزه‌هایی باشد که از متعلقات امیال برخاسته و به ارادهٔ او تعین می‌بخشد، عقلانی‌ترین تفکر، هم در مورد بزرگ‌ترین مجموعهٔ انگیزه‌ها و هم دربارهٔ وسایل و واسطه‌هایی که از طریق آنها می‌توان به غایت معینی دست یافت، به‌کار می‌رود: بدون اینکه امکان چنین اموری بتواند به عنوان قانون مطلق اخلاقی عمل کند؛ قانونی که فی‌نفسه و در واقع امر می‌تواند عالی‌ترین انگیزهٔ رفتار تلقی گردد. اگر این قانون در نهاد ما نشانده نشده بود هرگز نمی‌توانستیم از طریق استدلال عقلی یا به کار انداختن ارادهٔ خود بدان دست یابیم: و البته این تنها قانونی است که ما را از استقلال ارادهٔ خود در مقابل هر نوع انگیزه‌ای (اختیار ما) و لذا از خاصیت مسئولیت‌پذیری افعال ما، آگاه می‌کند.

1. Thierheit

2. menchheit

3. physischen

۴. vergleichenden = تطبیقی و سنجشی؛ این صفت متناظر با صفت «ماشینی» در شمارهٔ ۱ به‌کار رفته است و مقصود این است که انسان در مقام انسانیت می‌تواند به برکت عقل و هوش انسانی خود هنگام برخورد با امور خارجی، آنها را بسنجد و شرایط خود را با آنها تطبیق دهد؛ در حالی که در مرتبهٔ حیوانی، اعمال به نحو ماشینی و مکانیکی انجام می‌شود. کانت در عبارت بعد معنای دیگری هم برای این قید ذکر کرده است ـ م.

به ارزشمند بودن در نظر دیگران، از همین حسّ خودخواهی برخاسته است؛ و در واقع اصولاً میل به برابری با دیگران: به این عنوان که هیچ کس بر من تفوق نداشته باشد، توأم با این نگرانی مستمر که دیگران می‌کوشند به این برتری دست یابند؛ از اینجا تدریجاً این تمایل ناموجه رشد می‌کند که انسان بر دیگران مسلط شود: ــ بر این اساس، یعنی بر اساس حسادت و رقابت، بزرگ‌ترین رذایل اخلاقی به صورت خصومت پنهان و آشکار علیه افرادی که ما آنها را دشمن خود می‌پنداریم، می‌تواند بروز کند: این رذایل در واقع خود بخود از طبیعت ریشه نگرفته‌اند بلکه تمایلاتی هستند که به عنوان واکنش در مقابل سعی و تلاش مشتاقانهٔ دیگران برای تسلط بر ما، در درون ما به وجود آمده‌اند تا آنها را به عنوان اهرم اطمینان در مقابل تعدّی دیگران به کار بریم: در اینجا البته طبیعت می‌خواهد معنای چنین رقابتی را (که الزاماً نافی عشق متقابل نیست) فقط به عنوان ابزار رشد و پرورش انسان‌ها به کار برد. پس رذایل وابسته به این میل را می‌توان رذایل فرهنگ[1] نامید و این میل حدّ اشدّ شرارت فرهنگ محسوب می‌شود (صرفاً به عنوان حداکثر شرارتی که از مرتبهٔ انسانیت تجاوز می‌کند) اینها رذایلی است از قبیل حسد، نمک‌نشناسی، بدخواهی، کینه‌توزی و از این قبیل که رذایل شیطانی نامیده می‌شوند.

۳ـ استعداد شخصیت[2] عبارت است از استعداد احترام به قانون اخلاقی به عنوان انگیزهٔ درونی و مکتفی به ذات اراده. استعدادِ صرفِ احترام به قانون اخلاقی در وجود ما، یک احساس اخلاقی است که فی نفسه غایت یک جریان طبیعی نیست بلکه فقط انگیزهٔ اراده محسوب می‌شود. این احساس فقط به این طریق ممکن می‌شود که ارادهٔ آزاد ما، آن را اصل خود قرار داده باشد: به این دلیل صفت چنین اراده‌ای یک صفت خوب است و کلاً مانند هر صفت ارادهٔ آزاد فقط یک امر اکتسابی است که برای تحقق آن، وجود ما باید دارای استعدادی باشد که مطلقاً هیچ‌نسبتی به شرارت نداشته باشد. معنای قانون اخلاقی را، ۲۸ صرفاً به این عنوان که از حرمت قانونی قابل تفکیک نیست، نمی‌توان به نحو شایسته‌ای استعداد شخصیت نامید بلکه (اگر معنای انسانیت یک معنای کاملاً

1. cultur　　2. persönlichkeit

عقلانی لحاظ شود) این خود شخصیت است [که شایستهٔ احترام است].[1] اما اینکه ما این احترام را در اصول اخلاقی خود به انگیزه [یعنی قانون اخلاقی] نسبت می‌دهیم به این دلیل است که زمینهٔ درون ذهنی، مکمل شخصیت است و لذا استفاده از عنوان «استعداد» برای این منظور مفید است.

وقتی استعدادهای سه گانهٔ مذکور را با شرایط امکانشان ملاحظه می‌کنیم درمی‌یابیم که اولی ریشهٔ عقلانی ندارد؛ دومی مبتنی بر عقل عملی است اما فقط برای انگیزه‌های دیگر [یعنی انگیزه‌های غیر عقلانی] مفید است؛ اما فقط سومی که فی‌نفسه یک استعداد عملی است به عنوان قانون‌گذار مطلق، ریشه در عقل دارد: همهٔ این استعدادها در وجود انسان نه فقط (نفیاً) خوب‌اند (یعنی تضادی با قانون اخلاقی ندارند) بلکه تابع خیرند (یعنی شرایط تابعیت از خیر را فراهم می‌کنند). اینها استعدادهای اصیل[2] اند زیرا به امکان طبیعت انسان تعلق دارند. استعدادهای اول و دوم را می‌توان برخلاف غایت انسانی به کار برد اما هیچ کدام را نمی‌توان در وجود انسان ریشه‌کن کرد. منظور از استعدادهای یک موجود، هم عناصر مقدّم آن است که برای موجودیت آن ضروری است و هم صورت ترکیبی آن است که موجب چگونگی موجودیت آن می‌شود. این استعدادها اگر برای امکان چنین موجودی ضرورت داشته باشند اصیل‌اند؛ اما اگر این موجود بدون آنها نیز امکان داشته باشد تصادفی[3] (عارضی) به حساب می‌آیند. به این مطلب هم باید توجه داشت که در اینجا سخن از هیچ نوع استعدادی نیست جز استعدادهایی که مرجع قوهٔ تمایل و کاربرد اراده‌اند.

### ۲ـ تمایل به شر در طبیعت انسان

من واژهٔ تمایل[4] را به معنی زمینهٔ درون ذهنی یک میل (میل عادی) به کار می‌برم؛ تا آنجا که این میل برای انسان به طور کلی یک میل تصادفی (عارضی) است.[5] فرق تمایل با استعداد در این است که، گر چه تمایل هم [مانند استعداد] ۲۹

---

۱. به عبارت دیگر احترام اولاً و بالذات به شخصیت انسان و ثانیاً و بالعرض به قانون اخلاقی تعلق می‌گیرد ـ م.

2. ursprünglich

3. Zufällig

4. Hange

۵. تمایل در واقع فقط خصلتی است که انسان را به جانب لذتی سوق می‌دهد که اگر انسان ←

می‌تواند فطری باشد اما در واقع نباید آن را به عنوان یک صفت [الزاماً] فطری تصور کرد: بلکه می‌توان آن را (اگر خیر باشد) اکتسابی یا (اگر شر باشد) مجعول خود انسان قلمداد کرد. ــ اما در اینجا فقط سخن از تمایل به شرّ اخلاقی است، که چون چنین شری فقط به عنوان ارادهٔ آزاد ممکن است؛ و اراده فقط به موجب اصل خود به خیر و شر تقسیم می‌شود، این تمایل به شر باید به عنوان زمینهٔ درون ذهنی امکان انحراف اصل اراده از قانون اخلاقی لحاظ گردد؛ و هنگامی که این تمایل به عنوان تمایل کلاً متعلق به نوع انسان (و لذا به عنوان شاخص نوع او) تلقی گردد می‌توان آن را تمایل طبیعی انسان به شرارت نامید. ــ همچنین باید توجه داشت که مناسبت یا عدم مناسبت اراده را، برای اینکه قانون اخلاقی را اصل خود قرار دهد، که در هر حال ناشی از این تمایل طبیعی است، می‌توان قلب خیّر یا قلب شریر نامید.

[در استعداد شرارت] سه مرحلهٔ متمایز می‌توان تصور کرد: اول، ضعف کلی قلوب انسانی در پیروی از اصول اتخاذ شده یا شکنندگی طبیعت انسان؛ دوم، تمایل به آمیختن انگیزه‌های اخلاقی به غیر اخلاقی (حتی وقتی با نیت خیر و تحت اصول خیر اقدام گردد) که عبارت است از عدم اخلاص؛ سوم، تمایل به اتخاذ اصول شرّ یعنی شرارت طبیعت انسانی یا قلوب انسانی.

اول: شکنندگی طبیعت انسان که در شکواییهٔ یکی از حواریون هم این گونه آمده است: من کاملاً می‌خواهم اما نمی‌توانم. یعنی من خیر را اصل ارادهٔ خود قرار می‌دهم؛ اما این خیر، که به نحو برون ذهنی در معنا، یک انگیزهٔ غیرقابل

---

یک بار آن را تجربه کرده باشد به آن میل پیدا می‌کند. لذا همهٔ افراد ناآزموده به اشیا و مواد مست‌کننده تمایل دارند؛ زیرا گرچه بسیاری از آنها چون تصور روشنی از مستی ندارند میل به اشیای مست‌کننده در آنها نیست تا آنها را بدان مواد برانگیزد، اما کافی است فقط یک بار این مواد را تجربه کنند تا یک میل غیرقابل مقاومت به مواد مست‌کننده در آنها به وجود آید. ــ بین تمایل و میل (Neigung) که [مورد دوم] مستلزم آشنایی با متعلق تمایل است، غریزه (Instinct) قرار دارد که عبارت است از یک نیاز محسوس به انجام کاری یا لذت بردن از چیزی که انسان هنوز تصوری از آن ندارد (از قبیل انگیزهٔ سازندگی و ایجاد کردن در حیوانات یا میل جنسی). بالاخره در مجموعهٔ قوهٔ تمایل بعد از میل مرحلهٔ دیگری قرار دارد که عبارت است از تأثر (Leidenschaft) (نه عاطفه زیرا عاطفه مربوط به احساس لذت و درد است) که انسان را از حاکمیت و تسلط بر خود محروم می‌کند.

مقاومت است، به نحو درون ذهنی، وقتی باید از اصول پیروی کرد، (در مقایسه با میل) ضعیف است.

دوم: عدم اخلاص قلوب انسانی در این است که: اصل رفتار، نسبت به متعلق آن، (یعنی به لحاظ پیروی از قانون) در واقع خیر است و شاید دارای قدرت کافی برای عمل باشد؛ اما اخلاقاً ناب نیست؛ یعنی قانون اخلاقی، چنان ۳۰ که باید، به عنوان تنها انگیزهٔ کافی اتخاذ نشده است: بلکه (شاید در هر لحظه) نیازمند انگیزه‌های دیگری است تا بدان وسیله اراده، به آنچه مقتضای تکلیف است عمل کند؛ یا به عبارت دیگر اعمال مطابق تکلیف صرفاً بر اساس تکلیف انجام نشده است.

سوم: شرارت یا اگر بخواهیم می‌توان گفت فساد[1] قلوب انسانی عبارت است از تمایل اراده به اصولی که انگیزه‌هایی غیر از قانون اخلاقی برای رفتار بنا می‌کنند. همچنین این صفت را می‌توان واژگونی[2] قلوب انسانی نامید؛ زیرا نظام اخلاقی را در میان انگیزه‌های گوناگون یک ارادهٔ آزاد دست به دست می‌گرداند [به عبارت دیگر برای نظام اخلاقی انگیزه‌های گوناگون مبادله می‌کند] و گرچه در این میان اعمال خوب قانونی (مطابق قانون) می‌توان یافت اما شیوهٔ تفکر از پایه و اساس (تا آنجا که به خصلت اخلاقی مربوط است) فاسد می‌شود و به این دلیل انسان به عنوان یک موجود شریر ظاهر می‌شود.

قابل ملاحظه است که: تمایل به شرارت حتی در بهترین انسان‌ها، به‌موجب رفتارشان به‌خودآنها نسبت داده می‌شود؛ این‌انتساب در صورتی صحیح است که تمایل به‌شرارت به‌نحوکلی، یا به عبارت دیگر، به طبیعت انسان نسبت داده شود.

اما بین یک انسان متخلّق به اخلاق حسنه و یک انسان اخلاقاً خوب یعنی کسی که اعمال او با قانون اخلاقی منطبق است، هیچ تفاوتی وجود ندارد (دست کم لازم نیست تفاوتی وجود داشته باشد)، جز اینکه یکی از این دو همیشه (و شاید هیچ وقت) قانون اخلاقی را انگیزهٔ رفتار خود قرار نمی‌دهد در حالی که دیگری همیشه و به طور کلی انگیزهٔ رفتار خود قرار می‌دهد. در مورد اول [یعنی آنکه برای خوش‌رفتاری، انگیزهٔ قانونی ندارد] می‌توان گفت: او تابع منطوق[3]

1. verderbtheit
2. verkehrtheit
3. Buchstaben

قانون است (یعنی اعمال او همان است که قانون فرمان داده است) اما در مورد دوم: روح[1] قانون را مراعات می‌کند (روح قانون اخلاقی در این است که به عنوان انگیزه، یک عامل مکتفی به ذات است). (به موجب طرز تفکر) «آنچه از این ایمان برنخاسته باشد گناه است». چون اگر جز خود قانون اخلاقی انگیزه‌های دیگری (از قبیل جاه‌طلبی، خودخواهی و حتی خوش‌قلبی غریزی مثل حس همدردی) لازم باشد تا اراده بتواند بر انجام اعمال منطبق بـا قانون تعیّن یـابد، ۳۱ انطباق اعمال با قانون صرفاً تصادفی خواهد بود: زیرا این امور دقیقاً بـه همین نسبت می‌توانند انسان را به تجاوز از قانون برانگیزند. به این ترتیب اصلی که به موجب آن، باید تمام ارزش‌های اخلاقی انسان با آن ارزیابی شود، یک اصل ضد قانون است و انسان با وجود تمام اعمال خیر ناب، شریر خواهد بود.

برای تعیین و تبیین مفهوم تمایل توضیحات زیر ضروری است: هر تمایلی یا جسمانی است یعنی به ارادهٔ انسان به عنوان یک موجود طبیعی مربوط است یا اخلاقی است یعنی به ارادهٔ او به عنوان یک موجود اخلاقی مربوط است. ــ به معنای اول هیچ تمایلی به شر اخلاقی وجود ندارد زیرا شر اخلاقی باید از اختیار برخاسته باشد و استناد تمایل جسمانی (که بر انگیزه‌های حسی مبتنی است) به کاربرد اختیار (خواه خیر باشد یا شر) یک تناقض است. بنابراین تمایل به شر فقط می‌تواند به استعداد اخلاقی اراده تعلق بگیرد. اما هیچ چیز نمی‌تواند اخلاقاً شر (یعنی قابل اتهام) باشد مگر افعال[2] خاص خود ما. از طرف دیگر، تمایل عبارت است از زمینهٔ درون ذهنی تعین اراده که قبل از هر فعلی تحقق می‌یابد و لذا خود آن هنوز یک عمل محسوب نمی‌شود. پس اگر تعبیر «فعل» (کار، عمل) دارای دو معنای متمایز نباشد، که البته هر دو معنا با مفهوم اختیار مرتبطاند، صرف مفهوم تمایل به شر یک مفهوم متناقض خواهد بود. اما تعبیر «فعل» به طور کلی هم می‌تواند بر کاربرد اختیار اطلاق شود که به موجب آن، عالی‌ترین اصل رفتار (مطابقت با قانون یا ضدیت با آن) در اراده مأخوذ است؛ و هم به اعمالی اطلاق شود که در آنها خود افعال (به لحاظ مادهٔ فعل یعنی متعلقات اراده) طبق اصل رفتار انجام می‌شود. حال تمایل به شر به معنای اول، یک فعل است و در عین حال به معنای دوم زمینهٔ صوری هر نوع فعل ضد قانون است که به لحاظ

1. Geiste 2. that

ماده نقض قانون و رذیلت است. معنای اول را می‌توان مرتکب شد اما از معنای دوم (از انگیزه‌هایی که مبتنی بر قانون نیست) همواره باید اجتناب کرد. معنای اول معقول است و بدون هیچ قید و شرط زمانی توسط صرف عقل قابل شناخت است؛ اما معنای دوم محسوس و تجربی است و در زمان رخ می‌دهد. معنای اول را بخصوص در مقایسه با معنای دوم می‌توان یک تمایل ناب و فطری نامید زیرا نمی‌توان آن را ریشه‌کن کرد (چون ریشه‌کنی آن مستلزم این است که عالی‌ترین اصل باید اصل خیر باشد در حالی که این اصل در مورد این تمایل ازابتدا اصل شر فرض شده است). اما بخصوص ما در این مورد به دلیل اینکه اصل شرارت مستقیماً در نهاد ماست، مرتکب شرارت می‌شویم، این شرارت فعلی خاص ماست و هیچ علت دیگری خارج از وجود ما نمی‌توان برای آن فرض کرد جز صفتی که به عنوان پایه و اساس شرارت متعلق به طبیعت ماست. ـ از آنچه گفته شد می‌توان دریافت که ما به چه دلیل در این بخش از همان آغاز کار، سه منبع شرّ اخلاقی را فقط در اموری جستجو کردیم که طبق قوانین اختیار به عالی‌ترین زمینهٔ اتخاذ اصول اخلاقی یا تبعیت از این اصول مربوط‌اند و نه به احساس (دریافت و پذیرش). ۳۲

### ۳ـ انسان طبیعتاً شرور است

«هیچ کس مبرا از شرور متولد نشده است»

هوراس

قضیهٔ «انسان شرور است» مطابق جمله فوق‌الذکر، چیزی نمی‌گوید جز اینکه: انسان از قانون اخلاقی آگاه است؛ با این وصف (در مواقعی) انحراف از این قانون را اصل رفتار خود قرار داده است. «انسان طبیعتاً شرور است» حداکثر به این معناست که شر به نوع انسان منسوب است؛ نه به این معنی که بتوان کیفیت شر را از مفهوم نوع انسان (از کل وجود او) استنتاج کرد (که در این صورت از لوازم ذات او خواهد بود) بلکه به این معنی که بنا بر آنچه از طریق تجربه در مورد انسان می‌دانیم، به نحو دیگری نمی‌توان در مورد او حکم کرد؛ یعنی می‌توان شر را به نحو درون ذهنی در وجود هریک از افراد، حتی بهترین آنها، فرض کرد. پس تمایل به شر اخلاقی نه به عنوان چیزی که به استعداد طبیعی انسان مربوط است

بلکه به عنوان چیزی که می‌توان آن را به انسان نسبت داد، فرض می‌شود؛ در نتیجه باید ریشه در اصول خلاف قانون اراده (اصول غیرقانونی اراده) داشته باشد. اما این اصول به موجب اختیار، باید به عنوان اصول تصادفی لحاظ شوند که ازطرف‌دیگر باکلیت این شر هماهنگ نخواهد بود مگر اینکه عالی‌ترین زمینهٔ درون ذهنی تمام اصول رفتار، به نحوی از انحا با ذات انسانیت پیوستگی تام و عیناً ریشه در وجود انسان داشته باشد: پس این تمایل را می‌توانیم تمایل طبیعی به شر بنامیم و در عین اینکه خود انسان باید همیشه مسئول آن باشد (زیرا هیچ عاملی جز خود ما آن‌را به‌وجود نیاورده‌ایم) می‌توان آن را شر بنیادی فطری نامید.

اکنون این ادعا که چنین شر مخربی باید ریشه در وجود انسان داشته باشد، با توجه به مثال‌های برجستهٔ متعددی که تجربه در این مورد از افعال انسان پیش روی ما نهاده است، نیازی به اثبات ندارد. حال اگر بخواهیم این مثال‌ها را از وضعیتی به دست آوریم که بعضی فیلسوفان امیدوار بوده‌اند که بتوانند خیرخواهی طبیعی انسان و علّو طبیعی او را از آن به دست آورند؛ یعنی از وضعیتی که معمولاً وضع طبیعی نامیده می‌شود: فقط کافی است گزارش قساوت‌ها و ستم‌های صحنه‌های جنایت در توفوآ[1]، نیوزیلند، جزایر ناویگاتور و بی‌رحمی‌های پایان‌ناپذیر بیابان‌های گسترده در شمال غربی آمریکا (که کاپیتان هیرن[2] گزارش داده است) را که هیچ کس کمترین خیری از آنها نمی‌برد[3] با این

۳۳

1. Tofoa

2. Hearne

۳. مانند جنگ‌های بدون وقفهٔ قبایل سرخ‌پوست آراتاپسکاو (Arathapescau) با قبایل سگ تیره (Hundsribben)که جز قتل‌عام یکدیگر هیچ نتیجه و هدفی نداشته است. در تصور اقوام وحشی شجاعت جنگی عالی‌ترین فضیلت است. حتی در وضعیت فرهیختگی و تمدن این صفت مورد تحسین واقع شده و موضوع احترام خاص و امتیازی است که هرکس از آن برخوردار باشد واجد شایستگی منحصر به فرد است و چنین صفتی [یا چنین تحسینی] نمی‌تواند فاقد پایگاه عقلی باشد. زیرا اینکه انسان چیزی (یعنی شرافت) داشته باشد که بتواند برتر از خود زندگی و غایت آن باشد و برای آن از تمام علایق خود صرف‌نظر کند دال بر امتیاز خاصی در سرشت فطری اوست. اما ملاحظه می‌شود که این راحتی و آسودگی خیال که فاتحان جنگی اقدامات عالی خود را (از قبیل کشتار و خون‌ریزی بی‌امان) در پرتو آن می‌ستایند به این عنوان که این امتیاز خاص آنهاست، فقط خرابی و ویرانی‌ای است که آنها به
←

فرضیه مقایسه کنیم تا [معلوم شود که] شرارت‌های وحشیانهٔ ما بیش از آن است که ما را از چنین فرضیه‌ای منصرف کند. اما اگر بخواهیم بر این باور باشیم که طبیعت انسان در وضعیت فرهیختگی (که در آن استعدادهای انسان می‌تواند به رشد و شکوفایی بیشتری برسد) بهتر شناخته می‌شود باید به ادعانامهٔ گروهی و عریض و طویل و مالیخولیایی انسانیت [در طول تاریخ] گوش بدهیم: به موجب دورویی‌ها و ریاکاری‌های نهفته در صمیمی‌ترین دوستی‌هاست که محدودیت اعتماد به روابط متقابل، حتی در میان بهترین دوستان، به عنوان اصل کلی بصیرت محسوب می‌گردد؛ احساس تنفر نسبت به کسی که انسان با او مرتبط است، چیزی است که یک نیکوکار همواره باید از آن پرهیز کند؛ از یک خیرخواهی قلبی که امکان چنین ملاحظه‌ای را فراهم می‌کند که «در بدبختی‌های بهترین دوستان ما نکته‌ای هست که برای ما چندان هم ناخوشایند نیست» و بسیاری از دیگر رذایل مخفیِ فضیلت‌نما که رذالت آنها چندان هم مخفی نیست [باید پرهیز کرد]؛ زیرا در نظر ما کسی خوب است که از نظر عموم بد است، و به رذایل فرهنگ ۳۴ و تمدن (آزاردهنده‌ترین آنها) آن‌قدر آلوده است که از رفتار مردم چشم می‌پوشد تا به رذیلت دیگری یعنی تنفر از مردم، آلوده نگردد. اما اگر هنوز هم از این وضعیت راضی نباشیم فقط کافی است در تمام موارد بر وضعیت غریب و شگفت‌آور ترکیب امور، یعنی بر وضعیت عمومی مردم بیندیشیم؛ به مواردی که مردمان متمدن در مقابل یکدیگر رفتاری شبیه اقوام ابتدایی دارند (یعنی یک وضعیت ثابت و مستمر برای آمادگی جنگی) و در ذهن خود قاطعانه مصمم‌اند که هرگز از آن دست برندارند. در اینجاست که با اصول اساسی یک تشکّل بزرگ موسوم به دولت[1]، که هم با تشکّل عمومی جهانی متناقض است و هم

---

بار می‌آورند بدون اینکه غایت و هدفی داشته باشند که به موجب آن بتوانند اقدام خیری از خود بروز دهند.

۱. وقتی تاریخ این جریان را صرفاً به عنوان پدیدار و نمود بخش کلان استعداد درونی انسان، که از دید ما پنهان است، ملاحظه می‌کنیم به حرکت خود بخودی (ماشینی) طبیعت به طرف غایات، نه غایات ملت‌ها بلکه غایات خود طبیعت، پی می‌بریم. هر حکومتی می‌کوشد بر حکومت دیگری که در همسایگی آن قرار دارد غلبه کند و از این طریق قلمرو خود را گسترش ←

اجتناب‌ناپذیر است، آشنا می‌شویم؛ تشکلی که هیچ فیلسوفی تاکنون نتوانسته آن را با اصول اخلاق وفق دهد و یا (مطلبی که بسیار ناگوار است) اصول بهتری بیاورد که با طبیعت انسان سازگار باشد. به طوری که هزارهٔ فلسفی [1] [یا حکومت هزارسالهٔ فلسفه به عنوان حکومت عقل] که به تأسیس یک صلح دائم مبتنی بر وحدت مردمی به عنوان جمهوری جهانی دل بسته است، مانند هزارهٔ کلامی که برای بهبود و تکامل اخلاقی نوع انسان می‌کوشد، به عنوان یک حالت هیجانی و اشتیاق مبتنی بر احساسات عموماً مورد استهزا واقع می‌شود.

حال زمینهٔ این شر را نمی‌توان (۱) چنان که عموماً متداول است در احساس انسان، که منشأ امیال طبیعی انسان است، نهاد. زیرا نه فقط امیال انسان مستقیماً نشانی از شرارت ندارند (حتی بالاتر از این، آنچه را خصلت اخلاقی انسان به عنوان فضیلت می‌تواند از خود بروز دهد در مجال و فرصت همین امیال است) بنابراین لازم نیست که ما حتی جوابگوی این امیال باشیم (چون این امیال در وجود ما سرشته شده‌اند ما مسئول و علت وجود آنها نیستیم) بلکه تمایل به شرارت از این جهت که در اخلاق، فاعل اعمال به عنوان یک موجود آزاد منشأ اثر است، وی می‌تواند مسئول یا قابل تعقیب باشد: بدون توجه به اینکه این شر عمیقاً ریشه در ارادهٔ انسان دارد و از این جهت می‌توان گفت جزئی از طبیعت بشراست. ــ همچنین زمینهٔ این شر نمی‌تواند (۲) فساد عقل قانون‌گذار اخلاقی [یعنی عقل عملی] باشد: چنان که گویی عقل می‌تواند اقتدار و اعتبار قانون

۳۵

دهد و با تشکیل سلطنت جهانی به اقتداری دست یابد که نتیجهٔ آن انهدام و نابودی کل آزادی و لوازم آن (از قبیل فضیلت و دانش و ذوق) خواهد بود. اما این غول (که در آن، قانون، تمام کارآیی خود را از دست می‌دهد) وقتی همهٔ دولت‌های همسایه را بلعید نهایتاً خود منحل می‌شود و از طریق آشوب و طغیان و انشقاق به تعدادی حکومت‌های کوچک‌تر تجزیه می‌شود که به جای تشکیل یک دولت متحد (یک جمهوری متشکل از ملت‌های آزاد) هرکدام به نوبهٔ خود همان بازی غلبه و ستیز را از نو آغاز می‌کنند به طوری که جنگ (به عنوان تازیانه‌ای برای نوع انسان) پایان نمی‌یابد؛ گر چه جنگ، چنان که یکی از قدما گفته است بیش از آنکه موجب حذف شرارت گردد انسان‌های شرور می‌آفریند، اما به اندازهٔ یک حکومت فراگیر جامع‌القوا به عنوان گور آزادی (با حتی یک وحدت ملی که جایی برای استبداد باقی نگذارد) واجد شرارت و پلیدی نیست.

۱. رجوع کنید به فصل هشتم کتاب رشد عقل از همین قلم، انتشارات فرزان ـ م.

اخلاقی را که متعلق به خود آن است، ساقط کند؛ زیرا این امر مطلقاً غیرممکن است. خود را به عنوان یک فاعل آزاد و در عین حال معاف از قانون (اخلاقی) مناسب این آزادی تصور کردن به معنای اندیشیدن به علت مؤثر دیگری است که بدون هیچ قانونی عمل می‌کند (زیرا در اینجا به موجب اختیار، تعین ناشی از قوانین طبیعی تحقق نمی‌یابد)، و این مستلزم تناقض است. ــ پس برای یافتن زمینهٔ شرّ اخلاقی در وجود انسان، توجه به جنبهٔ احساسی او کافی نیست زیرا اگر انگیزه‌های برخاسته از اختیار را نادیده بگیریم، طبیعت احساسی، انسان را در حد صرف یک حیوان تنزل می‌دهد.[1] از طرف دیگر فرض یک عقل آزاد از قانون اخلاقی به عنوان یک عقل شرور (یک ارادهٔ کلاً شر) [برای زمینهٔ شرارت] بسیار زیاد است [اما ضرورت ندارد]؛ زیرا چنین عقلی خود به عنوان انگیزهٔ مقابله با قانون محسوب می‌شود (زیرا اراده نمی‌تواند بدون هیچ انگیزه‌ای تعین یابد) و لذا فاعل اخلاق تبدیل به یک موجود شیطانی خواهد شد. ــ پس هیچ یک از این دو طرح را در مورد انسان نمی‌توان به کار برد.

حال اگر وجود این تمایل به شرور در طبیعت انسان در طول زمان بتواند از طریق شواهد تجربی مخالفت ارادهٔ انسان با قانون اثبات گردد، این شواهد تجربی، صفت ذاتی یا زمینهٔ بنیادی این مخالفت را به ما نشان نمی‌دهند؛ بلکه چون این صفت به نسبت ارادهٔ آزاد (که یک مفهوم غیر تجربی است) به قانون اخلاقی به عنوان انگیزهٔ عمل (که مفهوم آن هم عقلانی محض است) مربوط است باید مفهوم شر، تا آنجاکه به موجب قوانین اختیار (مربوط به الزام و قابلیت مسئولیت) ممکن است، به نحو پیشینی شناخته شود. شرح این مفهوم را ذیلاً بیان خواهیم کرد.

۳۶ انسان (حتی شرورترین افراد) بر مبنای هر اصل و قاعده‌ای، از قانون اخلاقی به عنوان سرکشی و طغیان (با زیرپا نهادن فرمان قانون) تخطی نمی‌کند، بلکه قانون به نحو غیرقابل مقاومت به موجب خصلت اخلاقی انسان، در وجود او نفوذ می‌کند و تا زمانی که انگیزهٔ دیگری در مقابل قانون وجود نداشته باشد

---

۱. یعنی شر به دلیل شأن اخلاقی آن باید متعلق به عناصر انسانی در وجود انسان باشد نه عناصر حیوانی وجود او و در حالی که احساس از عناصر حیوانی وجود انسان است، پس احساس ریشهٔ شر نیست ـ م.

انسان آن را به عنوان زمینهٔ کافی تعین اراده، عالی‌ترین اصل اخلاقی خود قرار می‌دهد؛ یعنی اخلاقاً یک موجود خیّر است. اما البته انسان به همین نسبت به موجب خصلت طبیعی خارج از مسئولیت‌اش، متکی بر انگیزه‌های حسی است و (به موجب اصل درون ذهنی خودخواهی) این انگیزه‌ها را نیز به عنوان اصول رفتاری خود می‌پذیرد. اما اگر انسان این انگیزه‌ها را به عنوان تنها انگیزهٔ کافی برای تعیّن اراده در اصل رفتار خود بپذیرد بدون اینکه به قانون اخلاقی (که در درون خود از آن برخوردار است) توجه کند اخلاقاً شرور خواهد بود. حال چون انسان به طور طبیعی هر دو انگیزه را در رفتار خود می‌پذیرد و هرکدام را به تنهایی برای تعیّن اراده کافی می‌داند، اگر اختلاف اصول فقط ناشی از اختلاف این دو نوع انگیزه (مادهٔ اصول) باشد یعنی اختلاف بر سر اینکه آیا قانون اخلاقی یا انگیزهٔ حسی، منشأ اصول رفتار است: در این صورت انسان اخلاقاً در عین حال هم خوب و هم بد است، که (بنابر آنچه در مقدمه گفتیم) متناقض است. پس تفاوت در خوب یا بد بودن انسان نباید در تفاوت انگیزه‌هایی باشد که برای اصول رفتار خود می‌پذیرد (یعنی نه در مادهٔ اصول رفتار) بلکه باید در ترتیب تابعیت (صورت) اصول باشد: یعنی اینکه کدام اصل را شرط اصل دیگر قرار دهد. در نتیجه انسان (حتی بهترین افراد) فقط به این دلیل بد است که ترتیب اخلاقی انگیزه‌ها را در قبول آنها به عنوان اصول رفتار، معکوس می‌کند: انسان قانون اخلاقی را در واقع درکنار قانون خودخواهی به عنوان اصل رفتار خود می‌پذیرد؛ اما وقتی متوجه می‌شود که این دو قانون نمی‌توانند درکنار هم و به موازات هم در وجود او قرار گیرند، بلکه باید یکی از آنها دیگری را اصل عالی خود قرار دهد و خود تابع آن باشد، انگیزهٔ خودخواهی و تمایلات را شرط اطاعت از قانون اخلاقی قرار می‌دهد و حال آنکه بیشتر باید در اصل کلی اراده، قانون اخلاقی را به عنوان تنها انگیزهٔ خود شرط عالی ارضای تمایلات قرار دهد.

با وجود این واژگونی انگیزه‌ها [یعنی معکوس شدن جایگاه قانون اخلاقی با تمایلات] در نظام اخلاقی به موجب اصل رفتار، باز هم افعال انسان می‌توانند چنان مطابق قانون باشند که گویی از اصول صحیح اخلاقی برخاسته‌اند: به شرط آنکه عقل، وحدت اصول را به طور کلی، وحدتی که ذاتی قانون اخلاقی است، ۳۷ فقط برای این به کار برد که انگیزه‌های تمایلات را در جهت وحدت اصول

تحت عنوان سعادت فراهم آورد، که در غیر این صورت وحدتی حاصل نمی‌شد. (مثلاً اگر انسان صداقت را به عنوان اصل برگزیند، اشتیاق ما را به اینکه دروغ‌های خود را با یکدیگر هماهنگ کنیم و به تعبیرات خود پیچ و تاب دهیم، کلاً تقلیل می‌دهد.) در اینجاست که شخصیت تجربی انسان، خوب اما شخصیت عقلانی او هنوز در عین حال بد است.

حال وقتی تمایل به این [واژگونی انگیزه‌ها] در طبیعت اخلاقی انسان قرار داشته باشد، در وجود انسان یک تمایل طبیعی به شرارت وجود دارد؛ و خود این تمایل، چون در نهایت باید در یک ارادهٔ آزاد تحقق یابد، و به این جهت به عنوان یک مسئولیت تلقی می‌گردد، یک شرّ اخلاقی است. این یک شرّ بنیادی است؛ زیرا پایهٔ تمام اصول رفتار را فاسد می‌کند؛ اما در عین حال به عنوان یک تمایل طبیعی نمی‌توان آن را ریشه کن کرد چون ریشه کن کردن آن فقط به واسطهٔ اصول خیر ممکن است، که وقتی عالی‌ترین اساس درون ذهنی تمام اصول رفتار، به عنوان یک اصل فاسد شده فرض شود، چنین چیزی ممکن نیست. با این وصف، غلبه بر این شر باید ممکن باشد؛ زیرا این توانایی در وجود انسان به عنوان یک موجود دارای افعال آزاد نهفته است.

پس اگر واژهٔ شرارت به معنای حاد آن به کار رود، بدرفتاری‌های طبیعت بشری را چندان نمی‌توان به حساب شرارت نهاد؛ یعنی شرارت به عنوان یک خصلت (مبنای درون ذهنی اصول رفتار) به این ترتیب که انسان شرارت را به عنوان شرارت، انگیزهٔ اصول رفتار خود قرار دهد، (زیرا این خصلت شیطانی است)؛ بلکه این بد رفتاری‌ها بیشتر حاکی از واژگون شدن قلب انسان است که در این شرایط می‌توان این گونه رفتار را نتیجهٔ قلب شریر نامید. چنین قلبی می‌تواند با یک ارادهٔ عموماً خیر همراه باشد و [شرارت آن] نتیجهٔ شکنندگی طبیعت انسان و سبب آن فقدان قوّت و استحکام لازم در اصول رفتار اوست که با عدم خلوص و ضعف تمیز انگیزه‌ها از یکدیگر (حتی در افعال برخاسته از نیت خیر) توسط معیار درست اخلاقی همراه است؛ و لذا اگر رفتار انسان در نهایت به سامان برسد، حداکثر به معنای انطباق رفتار او با قانون اخلاقی خواهد بود و نه اشتقاق رفتار از این قانون. حال بر این اساس حتی اگر همیشه یک عمل خلاف قانون و تمایل به آن یعنی یک رذیلت در وجود انسان

تحقق نیابد، صرف این طرز فکر: یعنی فقدان انطباق خصلت اخلاقی با قانون تکلیف یا فضیلت (که در آن، انگیزهٔ اصول رفتار مورد توجه نیست بلکه فقط مراعات ظواهر قانون مورد توجه است)، واژگونی بنیادی قلوب انسانی نامیده می‌شود.

این گناه فطری،[1] که به این دلیل فطری نامیده می‌شود که بنیاد و اولویت آن در وجود انسان از همان آغاز کاربرد اختیار احساس می‌شود و اصالت آن کمتر از خود اختیار نیست و به همین دلیل یک مسئولیت [قابل تعقیب] است، می‌تواند در دو بخش اول (شکنندگی و عدم خلوص) به عنوان یک گناه غیر عمدی اما در بخش سوم[2] به عنوان یک گناه عمدی ارزیابی گردد؛ و این گناه حاکی از تزویر[3] خاصی در دل انسان است که به موجب آن، در مورد خصلت‌های خوب یا بدی که در درون خود دارد، خود را می‌فریبد؛ و فقط هنگامی که اعمال انسان نتایج بد به بار نیاورند، نتایجی که می‌توانست از چنان اصولی برآید، در خود احساس نگرانی نمی‌کند بلکه اعمال خود را دارای وجاهت قانونی می‌یابد. بنابراین، آسودگی وجدان انسان‌های بسیاری (که در تصور خود وجدان آسوده دارند) که اعمالشان مطابق قانون نیست، حداقل قانون معیار عالی برای ارزیابی اعمالشان نیست، فقط ناشی از این است که در فرصت‌های مناسب از نتایج بد اعمال خود می‌گریزند؛ و خود را مستحق اتهام به انحرافاتی که به دیگران نسبت می‌دهند، نمی‌بینند: بدون اینکه تحقیق کنند که آیا این فقط یک فرصت مناسب برای آنها نبوده است یا به موجب طرز فکر آنها نبوده است [نه به موجب اطاعت از قانون] که هر وقت خواسته‌اند توانسته‌اند در درون خود مرتکب چنین رذایلی نشوند و ضعف اراده و مزاج و تربیت و موقعیت‌های زمانی و مکانی آنها، که انسان را به این امور برمی‌انگیزد (اموری که قابل تعقیب و مسئولیت اخلاقی نیست) موجب پرهیز از رذایل شده است. این دغل‌کاری که ما خود را به آن می‌آلاییم، خصلت اخلاقی اصیل ما را زایل می‌کند و در خارج از وجود ما، در جهت به خطا

۳۸

---

1. angeborne

۲. یعنی عدم انطباق رفتار با قانون اخلاقی ـ م.

3. Tücke

افکندن و فریب دادن دیگران گسترش می‌یابد؛ و اگر نتوان آن را شرارت نامید دست کم می‌توان گفت فاقد ارزش است و ریشه در شرّ بنیادی طبیعت انسان دارد که (قوهٔ حکم اخلاقی را که به موجب آن می‌توان کسی را انسان نامید تباه می‌کند و مسئولیت برونی و درونی انسان را تماماً از اعتبار می‌اندازد) لکهٔ ننگی است بر دامان نوع انسان و اگر به ریشه‌کن کردن آن اقدام نکنیم تخم نیکی، که در غیر این صورت می‌توانست گسترش یابد، ریشه‌کن خواهد شد.

یک عضو پارلمان انگلیس در گرماگرم سخن اظهار داشت: «هر انسانی دارای ارزشی است که خود را فدای آن می‌کند.» اگر این ادعا واقعیت داشته باشد (که در این مورد هرکس باید خود را بیازماید) اگر اصولاً فضیلتی وجود نداشته باشد که انسان بخشی از سعی و تلاش خود را به‌کار اندازد تا بر آن غلبه کند، ۳۹ اینکه روح شریف، بیشتر ما را به طرف خود جذب کند یا روح شریر، فقط بسته به این است که کدام جذابیت بیشتری داشته باشد و سریع‌تر چیزی را نصیب ما می‌کند: در این صورت این سخن کتاب مقدس در مورد تمام انسان‌ها صادق خواهد بود که «هیچ فرقی بین آنها نیست، همه گناهکارند؛ هیچ کدام نیکوکار نیستند و نیز هیچ کدام (تابع روح قانون) نیستند.»[1]

۱. دلیل خاص این حکم نفرینی (verdammungsurtheile) که مربوط به قضاوت اخلاقی عقل است نه در این بخش بلکه در بخش قبلی آمده است. این بخش فقط به تحکیم این دلیل از طریق تجربه می‌پردازد. تجربه در هر حال نمی‌تواند ریشهٔ شرارت را در اصل عالی ارادهٔ آزاد نسبت به قانون کشف کند؛ اقدامی که به عنوان یک عمل عقلانی، مقدم بر هرتجربه‌ای است . ـ بنابراین، یعنی بنابر وحدت اصل عالی [اراده] در کنار وحدت قانونی [اخلاقی] که خود متکی بر آن است، قابل ملاحظه است که: چرا قضاوت عقل ناب انسان، قضیهٔ طرد حد وسط بین خیر و شر را باید به عنوان یک اصل بنا کند؛ در حالی که در مورد حکم تجربی مبتنی بر عمل حسی (در واقع تأیید و انکار) می‌تواند چنین اصلی وجود داشته باشد که: یک حدوسط بین این دو حد نهایی برقرار است؛ از یک طرف یک حد وسط سلبی بی‌تفاوت مقدم بر هر آموزش و تعلیمی، و از طرف دیگر یک حد وسط ایجابی مرکب از خیر و شر [یا خوب و بد]. اما نوع دوم در هر حال فقط حکم اخلاقی انسان در عالم پدیدار است و در یک حکم نهایی، قابل تحویل به نوع اول است. [برای درک نظر کانت در مورد حد وسط حسی بین سلب و ایجاب رجوع کنید به نقد قوهٔ حکم، ترجمهٔ دکتر رشیدیان، نشر نی، صص ۱۰۹-۱۰۰].

## ۴ـ منشأ شر درطبیعت انسان

منشأ[1] (مبدأ) عبارت است از اشتقاق آغازین یک معلول از علت نخستین خود؛ یعنی علتی که به نوبهٔ خود معلول علت دیگری، از همان نوع، نیست. منشأ را می‌توان یا منشأ عقلی لحاظ کرد یا منشأ زمانی. به معنای اول فقط وجود[2] منشأ مورد نظر است اما به معنای دوم تحقق[3] آن، بنابراین وقوع آن به عنوان معلول علتش در ظرف زمان موردنظر است. اگر معلول متعلق به علتی باشد که به موجب قوانین اختیار به آن منسوب است، مانند مورد شرّ اخلاقی، در این صورت تعین اراده برای ایجاد معلول خود، نه به عنوان زمینهٔ تعین در ظرف زمان بلکه صرفاً به عنوان الزام عقلی تصور می‌شود و نمی‌تواند از هیچ نوع وضعیت و شرایط مقدّم بر آن استنتاج گردد؛ در عین حال وقتی بدرفتاری (رفتار شر) به عنوان ۴۰ واقعه‌ای که در جهان به علت طبیعی خود منسوب است، باید همیشه آن را از این علت استنتاج کرد. جستجوی منشأ زمانی برای اعمال آزاد به عنوان اعمال آزاد (در عین حال به عنوان آثار طبیعی [علل خود]) اقدامی متناقض است؛ بنابراین جستجوی شرایط اخلاقی برای انسان، تا آنجا که این شرایط برای او امری امکانی تلقی می‌شود، نیز اقدامی متناقض است؛ زیرا این شرایط زمینهٔ کاربرد اختیار او تلقی می‌شوند که باید آنها را (مانند زمینه‌های تعین ارادهٔ آزاد به طور کلی) در تصورات صرفاً عقلی جستجو کرد.

اما اکنون منشأ شرور اخلاقی در وجود انسان به هر نحوی که باشد نامناسب‌ترین توجیه و تبیین علت شیوع و استمرار آن، در میان تمام افراد نوع انسان، این است که آن را به میراث آبا و اجداد خود نسبت دهیم؛ زیرا در مورد شرور اخلاقی می‌توان همان مطلبی را گفت که شاعر در مورد خیرهای اخلاقی گفته است: «نژاد و اجداد و اموری را که ما خود به وجود نیاورده‌ایم، من به سختی می‌توانم به حساب خودمان بگذارم.»[4] [ovid (نام کامل او publius

---

1. Ursprung
2. Dasein
3. Geschehen

۴. سه دانشکده، به اصطلاح برتر (از مدارس عالی)، هرکدام متناسب با تخصص خود، باید این میراث را تفهیم کنند: یا به عنوان بیماری ارثی یا کاستی ارثی یا گناه ارثی.

←

ovidius) شاعر رومی ۴۳ ق.م. ـ ۱۷م.]

همچنین باید توجه داشته باشیم که وقتی در مورد منشأ شر تحقیق می‌کنیم از همان ابتدا تمایل خود را به این امر بروز نمی‌دهیم بلکه فقط به شرّ واقعی موجود در افعال مفروض، با توجه به امکان درونی این افعال و آنچه به لحاظ وقوع شر در درون ارادهٔ ما رخ می‌دهد، توجه داریم.

۴۱ هر عمل شرّی، وقتی انسان منشأ عقلی آن را جستجو می‌کند، باید چنان لحاظ شود که گویی انسان مستقیماً از موضع بی‌گناهی مرتکب آن می‌شود. زیرا رفتار قبلی او هرچه باشد و هر نوع علل طبیعی که او را تحت تأثیر قرار داده باشد و علل داخلی یا خارجی اعمالش از هر نوع که باشد: در هر حال افعال او آزادانه است و تحت تأثیر هیچ یک از این علل تعیّن نمی‌یابد و لذا همیشه می‌تواند و باید به عنوان کاربرد اصیل ارادهٔ او لحاظ گردد. او تحت تأثیر هر نوع شرایط زمانی و هر نوع الزامی که قرار داشته است می‌بایست از انجام این عمل امتناع می‌کرد؛ زیرا اینکه او یک موجود عملاً آزاد است، تحت تأثیر هیچ علتی در جهان نمی‌تواند مخدوش گردد. به حق گفته می‌شود [و باید گفت] که: نتایج اعمال برخاسته از آزادی قبلی (مفروض) اما خلاف قانون انسان باید به حساب خود او

---

الف ـ دانشکدهٔ پزشکی باید شرارت ارثی را چیزی از نوع کرم کدو معرفی کند که در مورد آن در واقع بعضی از علمای طبیعی معتقدند که چون نه در هیچ یک از عناصر طبیعی غیر از وجود انسان دیده شده است و نه در هیچ یک از حیوانات (از این رده) غیر از انسان، پس باید در وجود اجداد ما بوده باشد.

ب ـ دانشکدهٔ حقوق باید این شر را به عنوان نتیجهٔ حقوقی (قانونی) باقی مانده از آبا و اجداد، اما در هر حال یک مرده ریگ شدیداً جنایت‌بار، تلقی کند (زیرا فطری (مادرزادی) بودن معنای دیگری ندارد جز تصرف در امور خیر دنیوی تا آنجاکه این امور برای ادامهٔ زندگی ما اجتناب‌ناپذیر است). پس ما باید دین خود را اداکنیم (کفاره بدهیم) و در نهایت (از طریق مرگ) از این دارایی خلاص شویم. [ببینید] چگونه حق، نتیجهٔ علم حقوق است!

ج ـ دانشکدهٔ الهیات باید این شر را به عنوان مشارکت شخصی اجداد ما در طغیان مفسده‌انگیز [انسان علیه خدا] به عنوان یک سقوط، لحاظ کند: به این ترتیب که یا ما در آن طغیان دخالت داشته‌ایم (گر چه اکنون آن را فراموش کرده‌ایم) یا تحت تأثیر آن (به عنوان حاکم این جهان) متولد شده‌ایم تا التفات آن طغیانگر را بر فرمان‌های عالی حاکم آسمانی خود ترجیح دهیم و اعتقاد لازم به رهایی خود از آن طغیان نداریم و باید در مقدرات آیندهٔ آن هم شریک باشیم.

گذاشته شود؛ اما مقصود از این تعبیر این است که انسان ملزم نیست خود را درگیر این عذر و بهانه کند که آیا افعال او آزادانه است یا نه؛ زیرا در افعال مسلماً آزاد انسان، که علل این نتایج محسوب می‌شوند، زمینهٔ کافی، برای اینکه این نتایج به حساب خود او گذاشته شود، وجود دارد. اما وقتی کسی مستقیماً در شرف ارتکاب یک عمل آزاد قریب‌الوقوع و در عین حال شرارت‌آمیز است (عادتاً به عنوان یک طبیعت ثانوی)، نه فقط تکلیف او بوده است بلکه هم‌اکنون هم تکلیف اوست که خود را اصلاح کند: پس او باید به این کار توانا باشد و اگر اقدام نکند، هنگام ارتکاب عمل چنان مستعد و در معرض اتهام اقدام به عمل شرارت‌آمیز است که گویی با وجود تمایل طبیعی او به خیر (تمایلی که از اختیار قابل تفکیک نیست) از موضع بی‌گناهی خارج و به طرف شرارت کشانده شده است. ــ پس ما نمی‌توانیم از منشأ زمانی این عمل بلکه فقط می‌توانیم از منشأ عقلی آن سؤال کنیم تا در این مورد تمایل خود را، یعنی زمینهٔ عموماً درون ذهنی اقدام به تجاوز از قاعده را، هرگاه چنین زمینه‌ای وجود داشته باشد، تعیین و تا آنجا که ممکن است تشریح کنیم.

آنچه پیش‌تر گفته شد با شیوهٔ طرح مطلب در کتاب مقدس هم منطبق است؛ به این ترتیب که منشأ شر را به عنوان یک آغاز در وجود انسان و پیدایش آن را کاملاً همزمان با پیدایش نوع انسان توصیف می‌کند: در این مورد کتاب مقدس مطلب را به صورتی بیان می‌کند که آنچه به موجب طبیعت و ذات آن (بدون اینکه مفهوم زمان موردنظر باشد) باید به عنوان مبدأ لحاظ شود، به نظر می‌رسد که دارای مبدأ زمانی است. طبق گزارش کتاب مقدس، تمایل انسان به عنوان پایه و اساس، مبدأ شر، نیست، زیرا در این صورت آغاز آن نمی‌توانست ناشی از اختیار انسان باشد؛ بلکه مبدأ آن عبارت است از گناه[1] (که مفهوم آن نقض قانون ۴۲ اخلاقی به عنوان حکم خداوند است)؛ اما وضعیت انسان قبل از تمایل به شر، وضعیت بی‌گناهی است. قانون اخلاقی برای انسان، چنان که برای هر موجود دیگری [یعنی موجودات عاقل دیگری فرضاً غیر از انسان] نه به صورت خالص

1. sünde 2. verbot

و ناب بلکه به موجب فعالیت تمایلات [در وجود انسان] به عنوان نهی[۲] باید مطرح شده باشد (سفر پیدایش، باب دوم، آیات ۱۶ و ۱۷)[۱] حال به جای تبعیت مستقیم از این قانون به عنوان یک انگیزهٔ کافی و بسنده (تنها قانونی که مطلقاً خیر است و با وجود آن هیچ تردید دیگری باقی نمی‌ماند)، انسان در جستجوی انگیزه‌های دیگری برمی‌آید (باب سوم، آیهٔ ۶) که فقط به نحو مشروط می‌توانند خیر باشند (یعنی تا آنجا که موجب نقض قانون اخلاقی نشوند) و آنها را، اگر انسان بپذیرد که اعمال او آگاهانه برخاسته از اختیار اوست، اصل قرار می‌دهد؛ به نحوی که از قانون تکلیف نه به عنوان قانون تکلیف بلکه در صورت لزوم به منظور اهداف دیگری تبعیت می‌کند. به این ترتیب انسان در مورد استحکام و قاطعیت احکامی که تأثیر تمام انگیزه‌های دیگر را طرد می‌کنند به تحقیق و تشکیک پرداخته است؛ و از اینجا فرمانبرداری از قانون را (به موجب اصل خودخواهی) تنها به یک وسیلهٔ مشروط برای سفسطه[۲] تبدیل کرده است؛ و بالاخره از اینجا تسلط انگیزه‌های حسی بر انگیزه‌های قانونی را اصل رفتار خود قرار داده و خود را به گناه آلوده کرده است (باب سوم، آیهٔ ۶). «فقط تغییر نام بده، کار تمام است.» (هوراس) آنچه گفته شد همه دال بر این است که ما در اعمال روزانهٔ خود چنین می‌کنیم و مرتکب گناه می‌شویم و «در آدم همه گناه

---

۱. عبارات تورات چنین است: «و خداوند خدا آدم را امر فرمود از همه درختان باغ بی‌ممانعت بخور اما از درخت معرفت نیک و بد زنهار نخوری زیرا روزی که از آن خوردی هر آینه خواهی مرد.» مقایسه کنید با قرآن، سورهٔ بقره، ۳۳ و اعراف، ۱۹؛ بدین مضمون: «به آدم و همسرش گفتیم در بهشت سکونت کنید و از هرچه می‌خواهید بخورید و به این درخت نزدیک نشوید که در این صورت ستمکار خواهید بود» ـ م.

۲. هر نوع ابراز احترام به قانون اخلاقی، بدون اینکه این قانون فی‌نفسه یک انگیزهٔ کافی برای عمل لحاظ شود و در میان اصول تعیین کنندهٔ اراده در جایگاه رفیعی قرار داشته باشد، صرف ریاکاری است و تمایل به آن مغلطه‌کاری، یعنی تمایل به تفسیر قانون اخلاقی به عنوان یک قانون، ناقص و صرفاً خود را فریب دادن است (باب سوم، آیهٔ ۵). به همین جهت انجیل (بخش مسیحی کتاب مقدس) هم آدم شرور را (که دردرون خود ما قرار دارد) از آغاز دروغگو نامیده است و افراد را بر اساس زمینهٔ شرارتی که در وجود آنهاست طبقه‌بندی می‌کند.

کرده‌اند».[1] جز اینکه در وجود ما یک تمایل فطری بـه تـجاوز از قـانون لحـاظ می‌شود در حالی که اولین انسان به لحاظ آغاز زمانی دارای چنین تمایلی نبوده است بلکه بی گناه است؛ بنابراین با اینکه گناه در وجود ما در نتیجه نقص فطری مفروض بروز می‌کند، تجاوز از قانون به معنی سقوط در گناه است. اما این تمایل چیزی بیش از این نیست که ما وقتی می‌خواهیم به شرح و تبیین شر، بر اساس آغاز زمانی آن، بپردازیم، باید علت هریک از تخلفات عـمدی خـود را در دورهٔ ۴۳ قبلی زندگی خود تا دوره‌ای که در آن هنوز کاربرد عقل تکامل نیافته بوده است، مورد تحقیق قرار دهیم تا به تمایل به شرّی دست یابیم که (به عنوان یک زمینهٔ طبیعی) تمایل فطری نامیده می‌شود؛ این تمایل است کـه مـنشأ شـر مـحسوب می‌شود: در حالی که نزد اولین انسان که با توان کامل نمایندهٔ کاربرد عقل است، نه ضروری است و نه عملی که علل شر را در وجود خود ریشه‌یابی کند؛ زیرا این پیگیری مستلزم این است که این تمایل بنیادی (تمایل به شر) در آفرینش او قرار داشته باشد و بنابراین باید گناه انسان مستقیماً و بدون اینکه خـود او مسئولیتی داشته باشد، در وجود او ایجاد شده باشد. ـ اما نباید برای یک سرشت اخلاقی که خود مسئول آن هستیم، منشأ زمانی جستجو کنیم؛ گرچه وقتی مـی‌خواهـیم امکان وجود آن را شرح دهیم این امر اجتناب‌ناپذیر است (و نیز به این دلیل کـه کتاب مقدس منشأ زمانی شر را این چنین متناسب با نقص ما تصویر کرده است). البته منشأ عقلی انحراف ارادهٔ ما، به لحاظ نـوع انـحراف، کـه در اصـول رفـتار، انگیزه‌های مادون (وضیع) را بر انگیزه‌های مافوق (شـریف) تـرجـیح مـی‌دهد، یعنی این تمایل به شرارت، برای ما به صورت غیرقابل تحقیق باقی می‌ماند؛ زیرا ما باید مسئول این تمایل باشیم و در نتیجه، زمینهٔ بنیادی تمام اصول رفتار باید حاوی یک اصل شر باشد. شر فقط می‌توانسته است از شرّ اخلاقی (و نه صرفاً [چنان که افلاطونیان گفته‌اند] از مـحدودیت طـبیعت مـا) نشأت گـیرد؛ و البـته سرشت بنیادی انسان (که اگر فساد او باید به حساب خودش گذاشته شود هیچ

---

۱. نامهٔ پولس رسول به رومیان، باب پنجم، آیهٔ ۱۲: به وساطت یک آدم، گناه داخل جهان گردید ـ م.

موجودی جز خود انسان را نمی‌توان مسئول فساد او تلقی کرد) تمایل به خیر است؛ پس هیچ زمینهٔ قابل تصوری در وجود ما نیست که توانسته باشد منشأ پیدایش شر اخلاقی در وجود ما باشد. ــ این غیر قابل تصور بودن [زمینهٔ شر در وجود انسان] را توأم با تشخص و تعیّن دقیق‌تری از نقصی که در ذات نوع انسان است، کتاب مقدس در یک داستان تاریخی[1] به این صورت بیان می‌کند که جایگاه شر را در آغاز آفرینش جهان نه در وجود انسان بلکه از ابتدا در یک ۴۴ روح[2] باشکوه و عظمت قرار می‌دهد. به این ترتیب آغاز هر شرّی به طور کلی برای انسان غیرقابل تصور است (زیرا می‌توان سؤال کرد شر از کجا وارد آن روح شده است؟) پس انسان به موجب گمراهی گرفتار شر شده است نه اینکه بنیاد او فاسد باشد (بخصوص که تمایل اولیهٔ او به خیر است) بلکه به رغم آن روح گمراه، انسان به عنوان یک موجود دارای استعداد بهبود و اصلاح، موجودی است که در مورد او وسوسه‌های نفسانی نمی‌تواند عذری برای تخفیف گناه باشد و بنابراین با وجود قلب فاسد شده‌اش همیشه دارای ارادهٔ خیر است و امید بازگشت به خیری که از آن جدا افتاده است، در مورد او وجود دارد.

۱. آنچه در اینجا گفته‌ایم نباید به عنوان تفسیر کتاب مقدس لحاظ شود، زیرا [مضمون کتاب مقدس] خارج از محدودهٔ توان عقل محض قرار دارد. می‌توان توضیح داد که چگونه از یک گزارش تاریخی می‌توان استفادهٔ اخلاقی کرد، بدون تعیین این مطلب که آیا این معنا مورد نظر نویسندهٔ آن بوده است یا اینکه فقط خود ما این معنا را مراد می‌کنیم: مشروط به اینکه آن معنا فی نفسه و بدون توجه به دلایل تاریخی، معنای حقیقی باشد و در عین حال تنها معنایی باشد که می‌توانیم با توسل به آن، از پیام یک نویسنده، چیزی را که برای اصلاح و بهبود حال ما مناسب است استنتاج کنیم؛ و در غیر این صورت فقط بر حجم بی‌فایدهٔ اطلاعات تاریخی خود افزوده‌ایم. نباید بی‌جهت درمورد یک مطلب و اعتبار تاریخی آن، که چنین و چنان بودنش هیچ تأثیری در بهبود حال ما ندارد، بحث کنیم؛ و اگر تأثیری داشته باشد بدون اینکه با شواهد تاریخی شناخته شود و در واقع بدون چنین شواهدی قابل شناخت باشد، باید آن را پذیرفت. شناخت تاریخی اگر فاقد یک ارزش درونی معتبر برای همگان باشد متعلق به منازعات کلامی (Adiaphora) است که هرکس سعی می‌کند به طریقی آن را به نفع خود تفسیر کند.

2. Geiste

## ملاحظهٔ کلی

### در مورد بازسازی استعدادی که بنیاد آن در توان انسان برای تمایل به خیر موجود است

انسان به معنای اخلاقی هرچه هست یا باید باشد، خوب یا بد، باید خود را برای آن بسازد یا ساخته باشد [یعنی مسئول شأن اخلاقی انسان، خوب یا بد، خود انسان است]. هر دو وضعیت باید معلول ارادهٔ آزاد خودش باشد؛ چه در غیر این صورت صفات او را نمی‌توان به حساب خودش نهاد و در نتیجه او اخلاقاً نه خوب است و نه بد. اگر موضوع از این قرار است که: انسان خوب آفریده شده است، معنای آن بیش از این نیست که: او متمایل به خیر است و استعداد بنیادی او خیر است؛ چنین نیست که انسان بالفعل خوب باشد بلکه بسته به اینکه انگیزه‌هایی را که استعداد بنیادی او در اختیارش نهاده، در اصول رفتار خود به کار برد یا نه (و این امکان تماماً باید در اختیار او گذاشته شده باشد) خوب یا بد می‌شود. فرض کنید برای اصلاح و بهبود انسان زمینه‌های فوق طبیعی در کار باشد؛ حال خواه این زمینه‌ها صرفاً به معنی رفع موانع تحقق خیر باشد یا از نوع مساعدت‌های اصولاً مثبت، در هر حال انسان باید شایستگی خود را برای دریافت این مساعدت‌ها نشان دهد و این حمایت‌ها را جذب کند (که نمی‌توان آن را ناچیز شمرد) یعنی باید افزایش قدرت مثبت اصول رفتار خود را بپذیرد؛ زیرا فقط از این طریق ممکن است خیر به حساب او گذاشته شود و او به عنوان یک انسان خیّر و نیکوکار شناخته شود.

حال اینکه چگونه ممکن است یک انسانِ طبیعتاً شرور از خود یک انسان خیّر بسازد، به طور کلی، از حد فهم ما فراتر است؛ زیرا چگونه ممکن است یک درخت بد میوه خوب به بار آورد؟ حال چون بنا بر اعترافات قبلی ما، یک درخت اصالتاً خوب (به موجب سرشت و استعداد خود) میوهٔ بد داده است[1] و سقوط از خیر به شر (اگر انسان به خاطر داشته باشد که این سقوط و انحراف ۴۵

۱. درخت دارای سرشت خوب هنوز عملاً خوب نیست، زیرا اگر چنین بود نمی‌توانست عملاً میوهٔ بد به بار آورد؛ فقط هنگامی که انسان انگیزه‌هایی را که برای قانون اخلاقی در وجود او نهاده شده است، اصل رفتار خود قرار دهد، یک انسان خوب (یک درخت مطلقاً و تماماً خوب) نامیده می‌شود.

ناشی از اختیار اوست) قابل درک نیست مگر به موجب صعود دوبارهٔ از شر به خیر، بنابراین امکان این صعود قابل انکار نیست. زیرا به رغم این سقوط این فرمان به گوش جان می‌رسد که: ما باید در عمق جان و روح خود بدون وقفه بهتر و بهتر شویم. بنابراین ما باید توانایی آن را هم داشته باشیم؛ اگر چه ممکن است آنچه را که ما عملاً می‌توانیم انجام دهیم فی نفسه ناقص باشد و یا از این طریق فقط برای خود یک مساعدت عالی [آسمانی] قابل پژوهش[1] فراهم کنیم. ـ به سهولت می‌توان در اینجا فرض کرد که در سرشت پاک انسان بذر نیکی باقی مانده است؛ بذری که نه ریشه‌کن و نه فاسد می‌شود و یقیناً این بذر چیزی از نوع خودخواهی[2]، که اگر به عنوان اصل رفتار اتخاذ شود مستقیماً منشأ تمام شرور

---

۱. مترجم انگلیسی: غیر قابل پژوهش ـ م.

۲. کلماتی که می‌توانند به دو معنای کاملاً متمایز به کار روند اغلب برای مدت زیادی حتی در مورد روشن‌ترین مباحث قانع‌کننده به نظر می‌رسند، مانند واژه عشق به طور کلی. پس عشق به خود (خودخواهی ـ خود دوستی) می‌تواند به‌خیرخواهی [عشق به اراده خیر] و خودپسندی [رضایت خاطر و التذاذ] تقسیم شود؛ و هر دو معنا (چنان که به وضوح پیداست) می‌توانند معقول باشند. مورد دوم [مترجم انگلیسی هم مطابق متن اصلی، «مورد اول» ترجمه کرده است اما «مورد دوم» متناسب با سیاق کلام است.] کاملاً طبیعی است (زیرا چه کسی نمی‌خواهد که به او خوش بگذرد)؛ اما این مورد تا آنجا معقول است که از یک طرف بتواند با بزرگ‌ترین و بادوام‌ترین غایت هماهنگ باشد و از طرف دیگر مناسب‌ترین وسایل به عنوان مقوّمات سعادت انتخاب گردد. در اینجا عقل فقط به جای خادم تمایلات طبیعی عمل می‌کند. اما اصولی که انسان به این ترتیب برای رفتار خود اتخاذ می‌کند هیچ نسبتی با اخلاق ندارد. حال اگر این مورد اصل نامشروط اراده قرار گیرد، سرچشمهٔ یک تضاد بزرگ غیرقابل نظارت با اخلاق است. ـ عشق عقلانی به خودپسندی فی نفسه را می‌توان به یکی از دوشیوه مطرح ساخت: اول اینکه ما از لحاظ اصول سابق‌الذکر، که غایت آنها ارضای تمایلات طبیعی است (تا آنجا که این غایت از طریق تبعیت از این اصول حاصل می‌شود) به رضایت خاطر دست یابیم؛ که در اینجا با عشق به خیرخواهی در مورد خود انسان یکسان است و انسان در وجود خود احساس رضایت می‌کند؛ مانند تاجری که اشتغالات فکری او کاملاً موفق است و اصول به‌کارگرفته شده درکارش رضایت‌خاطر او را فراهم می‌کند؛ دوم اینکه اصل خودخواهی به عنوان خودپسندی نامشروط (نه اینکه مبتنی بر موفقیت یا عدم موفقیتی باشد که نتیجهٔ رفتار است) فی‌نفسه اصل درونی رضایت خاطری‌باشد که فقط به‌موجب تبعیت اصول رفتار از قانون اخلاقی حاصل شده است. انسانی که نسبت به اخلاق بی‌تفاوت نباشد، اگر در وجود

←

است، نیست.

۴۶ پس احیا و بازسازی استعداد بنیادی خیر در وجود ما به معنی دست یافتن به‌یک انگیزهٔ از دست رفته برای وصول به خیر نیست؛ زیرا این انگیزه را که عبارت است از حرمت نهادن به قانون اخلاقی، ما هرگز از دست نمی‌دهیم و اگر از دست می‌دادیم هرگز نمی‌توانستیم آن را دوباره به دست آوریم. بلکه فقط حفظ خلوص این انگیزه است که به عنوان زمینهٔ عالی تمام اصول رفتار ما مورد توجه است، که نه فقط با انگیزه‌های دیگر بی‌ارتباط است و تابع این انگیزه‌ها (یعنی تمایلات) نیست بلکه باید آن را در خلوص کامل خود به عنوان یک انگیزهٔ کافی برای تعیّن اراده پذیرفت. خیر بنیادی عبارت است از قداست اصول در ادای تکلیف؛ و بنابراین به عنوان صرف تکلیف، کسی که این خلوص (اخلاص) را در اصول رفتار خود مراعات می‌کند، گر چه به این دلیل هنوز

---

خود به اصولی علم داشته باشد که با قوانین اخلاقی هماهنگ نباشند، نمی‌تواند خودپسند باشد؛ البته بدون اینکه الزاماً به تلخکامی تن دهد. می‌توان این مطلب را عشق عقلانی به ذات خویش [خودخواهی عقلانی] نامید؛ عشقی که از وقوع هر نوع فساد ناشی از علل دیگری برای سعادت و خرسندی (تحت عنوان عوامل تأمین‌کنندهٔ سعادت) که نتیجهٔ اعمال انسانی است و با انگیزه‌های [عقلانی] اراده توأم گردد، جلوگیری می‌کند. حال در مورد دوم [یعنی خودپسندی] که می‌تواند حاکی از احترام بی‌قید و شرط به قانون اخلاقی باشد، چرا باید انسان با توسل به تعبیر عشق عقلانی به جای استفاده از تعبیر روشن و سهل‌الفهم خودخواهی اخلاقی، فهم اصول خود را بی‌جهت دشوارتر کند و یک مسیر دایره‌ای را بپیماید؟ [تا دوباره به آن مفهوم روشن برسد] (زیرا فقط کسی می‌تواند در یک چارچوب اخلاقی خود را دوست داشته باشد که بداند بر اساس اصول رفتار خود باید احترام به قانون را عالی‌ترین انگیزهٔ ارادهٔ خود قرار دهد). سعادت و خوشی اولین چیزهایی است که طبیعت ما به عنوان موجودات وابسته به متعلقات حسی [و اشیای طبیعی]، بدون قید و شرط متمایل به آن است. اما همین سعادت، به موجب طبیعت ما (اگر بخواهیم آنچه را که در وجود ما فطری است کلاً به این نام بنامیم) به عنوان یک موجود برخوردار از عقل و اختیار، نه اولین مطلوب ما و نه موضوع بی‌قید و شرط اصول رفتاری ماست؛ بلکه این موضوع عبارت است از شایستگی ما برای وصول به سعادت، یعنی انطباق تمام اصول رفتاری ما با قانون اخلاقی. حال اگر این شایستگی به نحو برون‌ذهنی تنها شرطی باشد که به موجب آن آرزوی سعادت بتواند با عقل قانونگذار هماهنگ گردد، کل حکم اخلاق در این شایستگی نهفته است و خصلت اخلاقی در سرشت انسان فقط مشروط به آن است.

۴۷ مقدس نیست (زیرا هنوز شکاف عمیقی بین قاعده و عمل وجود دارد) ولی در راهی قرار گرفته است که باید در آن تا بی نهایت پیش برود. نیت قاطع برای انجام کار طبق تکلیف، به موجب شاخص تجربی خود، فضیلت قانونی نامیده می‌شود. این فضیلت به اعمالی می‌انجامد که قاعدهٔ ثابت آن مطابقت با قانون است؛ بدون توجه به اینکه ارادهٔ انسان انگیزه‌ای را که برای انجام این اعمال به کار برده از کجا به دست آورده است. فضیلت به این معنی تدریجاً حاصل می‌شود و در مورد بعضی افراد (به لحاظ مراعات قانون) مستلزم ممارست طولانی است تا از آن طریق، انسان از تمایل به رذایل، به موجب اصلاحات تدریجی رفتار خود و تثبیت قواعد و اصول رفتارش، به طور کلی به یک تمایل ضد رذیلت روی آورد. برای این منظور به هیچ وجه تحول قلبی لازم نیست بلکه فقط تحول خُلق و خو کافی است. انسان هر وقت احساس کند که در اصول رفتارش ادای تکلیف خود را مراعات کرده است به مقام فضیلت دست می‌یابد؛ گرچه ممکن است اعمال او ناشی از عالی‌ترین زمینهٔ اصول رفتار یعنی ناشی از تکلیف نباشد؛ بلکه هرکس به‌دلیلی به اعتدال بازمی‌گردد؛ مثلاً شخص غیر معتدل برای حفظ سلامت خود، شخص دروغگو برای حفظ شرافت خود و شخص ستمگر برای حفظ آرامش و مصلحت خود؛ که در واقع همه مطابق اصل ارزشمند سعادت و خوشی عمل کرده‌اند. اما اینکه کسی یک انسان نه فقط قانوناً خوب بلکه اخلاقاً خوب (خداپسند)، یعنی به موجب شخصیت عقلانی خود فضیلت‌مند بشود، به‌نحوی که هرگاه چیزی را تکلیف خود شناخت، جز تصور همین تکلیف به هیچ انگیزه دیگری نیاز نداشته باشد، تا آنجا که زمینهٔ اصول رفتارش ناخالص باشد، این تحول نمی‌تواند از طریق اصلاحات تدریجی رخ دهد بلکه باید از طریق انقلاب در سرشت انسانی او (انتقال به خود قاعدهٔ قداست) واقع گردد. او می‌تواند با نوعی تولد مجدد، چنان که گویی دوباره خلق شده (انجیل یوحنا، باب سوم آیهٔ ۵ مقایسه کنید با سفر پیدایش، باب اول، آیهٔ ۲)، انسان تازه‌ای بشود با قلب و روحی دیگر.

اما اگر انسان در بنیاد اصول رفتارش فاسد شده باشد چگونه ممکن است با نیرو و توان خاص خود چنین انقلابی به‌وجود آورد و از درون خود انسان خوبی بشود؟ تکلیف به ما فرمان می‌دهد که چنین کنیم و البته تکلیف، آنچه را که در

توان ما نباشد به ما فرمان نمی‌دهد. در مورد این مطلب به نحو دیگری نمی‌توان توافق کرد جز اینکه انقلاب در طرز تفکر انسان [از یک طرف] اما اصلاح تدریجی در سرشت احساسی او [از طرف دیگر] (که مانعی است برای مورد اول) ضروری است و لذا باید برای انسان امری ممکن باشد، مقصود این است که: اگر انسان زمینهٔ بنیادی اصول رفتار خود را، که به موجب آن انسان شریری بوده است، با یک ارادهٔ مصمم واحد تغییرناپذیر دگرگون کند (و از این طریق به ۴۸ انسان نوی مبدل گردد) در این صورت تا آنجا که به اصل رفتار و طرز تفکر او مربوط است، یک انسان مستعد و خیرخواه می‌شود و فقط به شرط فعالیت مستمر در این زمینه یک انسان [بالفعل] خوب می‌شود: یعنی می‌تواند امید داشته باشد که با چنین اخلاصی در اصول رفتار، که به عنوان اصل عالی ارادهٔ خود پذیرفته است و با انسجام و پایداری، خود را در راه صحیح (گرچه تنگ و باریک) پیشرفت مستمر از جانب شر به طرف خیر رو به اصلاح و بهبود بیابد. چنین فردی می‌تواند برای کسی که زمینهٔ عقلانی قلب انسان (یعنی تمام اصول ارادهٔ او) را مشاهده می‌کند و بنابراین، کل این پیشرفت نامحدود برای او یک امر واحد است، یعنی برای خداوند، یک انسان خوب (خداپسند) باشد. این تغییر تا این حد می‌تواند به عنوان یک انقلاب تلقی گردد؛ اما در قضاوت انسان‌ها، که خود و استحکام اصول رفتار خود را به موجب حاکمیتی که در طول زمان بر طبیعت احساسی خود به دست می‌آورند، ارزیابی می‌کنند، این تغییر چیزی نیست جز تلاش و کوشش برای پیشرفت مستمر در جهت بهبود و اصلاح و بنابراین اصلاح تدریجی تمایل به شر به عنوان دگرگون شدن طرز تفکر آنها.

از اینجا این نتیجه به دست می‌آید که شکل‌گیری اخلاق انسان نه از اصلاح خلق و خوی او، بلکه از دگرگونی طرز تفکر او و پایه‌گذاری یک شخصیت اخلاقی باید آغاز گردد؛ گرچه انسان در این مورد معمولاً به نحو دیگری عمل می‌کند و علیه تک تک شرور مبارزه می‌کند و ریشهٔ مشترک آنها را دست نخورده رها می‌کند. اکنون حتی کسانی که گرفتار بیشترین محدودیت‌ها هستند هرچه بیشتر مستعد توجه به اعمال مطابق تکلیف باشند بیشتر به انگیزه‌های دیگری که از طریق خودخواهی می‌توانند اصول رفتار آنها را تحت تأثیر قرار دهند، بی‌توجه‌اند و حتی کودکان کمتر مستعد آن هستند که کمترین تأثیر را از

انگیزه‌های نادرست و ناخالص اخلاقی بپذیرند: زیرا افعالی که ناخواسته از آنها صادر می‌شود فاقد ارزش اخلاقی است. این تمایل به خیر را می‌توان از طریق سرمشق قرار دادن انسان‌های نیکوکار به عنوان الگو (اعمال مطابق قانون) هدایت کرد؛ و آمیختگی و عدم خلوص بعضی اصول رفتاری را می‌توان با تکیه بر تعالیم اخلاقی این الگوها از انگیزه‌های صحیح رفتار تمیز داد؛ و به این ترتیب خصلت اخلاقی رشد می‌کند و تدریجاً بر طرز تفکر انسان مسلط می‌شود: به نحوی که تکلیف، فی نفسه در دل و جان انسان امری وزین و شایان توجه می‌شود. اما تعلیم دادن تحسین و ستایش از اعمال فضیلت‌آمیز و رفتار فضیلت‌مند، هرچند از نظر فداکاری، اعمالی ارزشمند باشند هنوز با خلق و خوی صحیح اخلاقی که باید احساسات متعلمان را برای خیر اخلاقی آماده و حفظ کند، هماهنگ نیست. زیرا انسان هر قدر هم که فضیلت‌مند باشد هر عملی را که به بهترین نحو ممکن انجام دهد، صرفاً تکلیف اوست؛ اما انجام تکلیف چیزی نیست جز آنچه ۴۹ در نظام معمولی اخلاق برقرار است و بنابراین به هیچ وجه موجب اعجاب و شگفتی نیست. حتی می‌توان گفت این اعجاب چیزی نیست جز انطباق احساس ما با ادای تکلیف؛ چنان که گویی اطاعت ازتکلیف امری فوق‌العاده و تحسین برانگیز است.

اما در روح ما چیزی هست که بخصوص وقتی آن را درنظر می‌آوریم نمی‌توانیم در نهایت، شگفتی آن را مورد ملاحظه قرار ندهیم و در مورد آن، اعجاب ما نه فقط برحق، بلکه همچنین تعالی روح [یا طیران و پرواز روح ما] است؛ و این حالت به طور کلی عبارت است از خصلت بنیادی اخلاقی در وجود ما. ــ (می‌توان از خود سؤال کرد) و اگر فقط ارضای این تمایلات را، که هنر آنها فقط مطلوب جلوه دادن زندگی است، در مقابل قانون اخلاقی وجههٔ همت خود قرار دهیم، قانونی که به موجب آن، عقل ما مؤکداً فرمان می‌دهد بدون اینکه در این مورد وعده و وعیدی به ما بدهد؛ در وجود ما این چیست که در حالی که به‌موجب نیازهای خود، چنین وابسته به طبیعت هستیم در عین حال در مورد آن، در عالم معنا، یک استعداد بنیادی داریم که این نیازهای طبیعی را در مقابل آن به چیزی نمی‌گیریم؟ قدرت و نفوذ این سؤال را، هر فردی باید در درون خود حس کند حتی ضعیف‌ترین افراد، که قداست آن را قبلاً در معنای تکلیف فرا گرفته

است، اما هنوز به تحقیق در مفهوم اختیار که اولاً و بالذات از این قانون نشأت
۵۰ می‌گیرد، دست نیافته است،[1] غیر قابل فهم بودن این خصلت که از منشأ الهی آن

۱. از اینکه مفهوم آزادی اراده در وجود ما مقدم بر آگاهی از قانون اخلاقی نیست بلکه از تعین‌پذیری ارادهٔ ما توسط همین قانون به عنوان یک فرمان نامشروط استنتاج می‌شود، می‌توان بی‌درنگ قانع شد چرا چنین سؤالی مطرح می‌شود که: آیا انسان یقیناً و بی‌واسطه از قدرتی در وجود خود خبر دارد که بتواند با عزمی راسخ بر هر انگیزه‌ای هر قدر قوی و بزرگ غلبه کند؛ (همچنان که فالاریس [Phalaris فرمانروای ستمگر جزیرهٔ سیسیل متوفای ۵۴۹ ق.م.] فرمان می‌داد که شما خطا کنید و خود نیز فرمان‌هایش را نقض می‌کرد). [اما قانون اخلاقی بر خلاف فالاریس به درستکاری فرمان می‌دهد و خود نقض قانون نمی‌کند.] هرکس باید بپذیرد که: او نمی‌داند اگر چنین وضعی پیش بیاید در تصمیم خود متزلزل نخواهد شد. گرچه تکلیف به او فرمان نامشروط می‌دهد که: او باید در ادای تکلیف صادق باشد و بنابراین به حق تصمیم بگیرد که: به چنین کاری تواناست و لذا ارادهٔ او آزاد است. کسانی که سعی می‌کنند این مسئلهٔ غیرقابل تحقیق را، با توسل به قطعیت (Determinismus، این نظر که اراده توسط زمینه‌های درونی خودکفا تعین می‌یابد) به عنوان یک موضوع کاملاً قابل درک وانمود کنند، سفسطه می‌کنند؛ چنان که گویی مسئله عبارت است از اینکه این موضوع را با اختیار تطبیق دهند، در حالی که به هیچ وجه کسی به این مطلب نمی‌اندیشد، بلکه [موضوع بحث این است که] چگونه تعین قبلی (prädeterminism) که به موجب آن، زمینهٔ تعین‌بخش افعال ارادی ما به عنوان رویدادها و حوادث، در زمان قبل از خود آنهاست (زمانی که با کل حوادثی که در آن رخ داده است خارج از قدرت ماست) می‌تواند با اختیاری که به موجب آن، افعال ما درست مانند اضدادشان، باید در لحظهٔ وقوع، در توان فاعل خود باشند، هماهنگ و متحد باشد: چیزی که انسان می‌خواهد بفهمد اما نمی‌تواند. [مضمون عبارت فوق این است: چگونه افعالی که اکنون رخ می‌دهند اما علل قبلی دارند می‌توانند با اختیار به عنوان قدرت انتخاب هماهنگ باشند.]

[بنابر نظر مترجم انگلیسی ادامهٔ این پاورقی را کانت در چاپ دوم افزوده است.]: انطباق مفهوم اختیار با معنای (Idee) خدا، به عنوان یک موجود ضروری، متضمن هیچ مشکلی نیست: زیرا اختیار مستلزم صدفهٔ (zufälligkeit) افعال (به این معنی که معلل به عللی نباشند) یعنی عدم تعیّن (indeterminism) نیست (به این عنوان که باید انجام فعل خیر یا فعل شر برای خداوند علی‌السویه باشد تا انسان بتواند افعال او را افعال اختیاری بنامد)؛ بلکه اختیار عبارت است از خود انگیختگی مطلق که فقط اگر زمینهٔ تعین (یا علل موجبهٔ) افعال در زمان گذشته باشد، در معرض خطر تعیّن قبلی (prädeterminism) قرار دارد، و لذا، اینکه اکنون افعال من نه چندان در اختیار من بلکه در دست طبیعت است، نتیجه‌ای است که مرا به نحو غیرقابل
←

خیر می‌دهد چنان در روح ما اثر می‌گذارد که آن را بر سر نشاط می‌آورد و انسان را برای هر نوع فداکاری که مقتضای حرمت تکلیف باشد تقویت خواهد کرد. ستایش از این خصلت اخلاقی به عنوان وسیلهٔ بیدار کردن آن، اغلب برای فعال کردن حسّ تعالی شأن اخلاقی انسان، امری مفید است. زیرا این عمل در مقابل تمایل فطری انسان به واژگون کردن انگیزه‌ها در اصول رفتاری اراده، مستقیماً مؤثر است و می‌تواند در میان انگیزه‌ها برای حرمت نامشروط انسان به قانون اخلاقی، به عنوان عالی‌ترین شرط اصول اتخاذ شده و نظام اخلاقی بنیادی، و بنابراین تمایل به خیر، در خلوص اخلاقی انسان، با آن مقابله کند.

اما آیا این بازسازی از طریق کوشش‌ها و مجاهدت‌های خاص، اصل فساد فطری انسان را مستقیماً در مقابل هر چیزی قرار نمی‌دهد؟ البته تا آنجا که قابل درک بودن این مطلب، به امکان درک و فهم ما مربوط است همین طور است؛ درست مانند وقتی که اموری به عنوان یک رویداد زمانی (یک تغییر) تصور شوند که به موجب قوانین طبیعی باید آنها را ضروری لحاظ کرد، در حالی که امکان مفهوم مقابل آنها، به موجب قوانین اخلاقی، البته باید به عنوان اختیار تصور شود؛ اما در هر حال امکان این بازسازی مغایر و خلاف این فرض نیست.[1] زیرا وقتی قانون اخلاقی فرمان می‌دهد که: ما اکنون باید انسان بهتری باشیم، الزاماً این نتیجه به دست می‌آید: ما باید به این کار توانا باشیم. اصل شرّ فطری در جزمیت[2] اخلاقی یا اخلاق جازم هیچ نوع کاربردی ندارد؛ زیرا اوامر اخلاق جزمی در خود حاوی همان تکالیف‌اند و با همان نیرو و توان استمرار

---

مقابله ملزم (و مجبور) خواهد کرد. حال چون در وجود خداوند هیچ توالی زمانی قابل تصور نیست، این اشکال مندفع است.

۱. کانت در عبارات فوق می‌گوید بازسازی قانون اخلاقی و احیای آن در وجود انسان موجب تقویت تقابل آن با اصل شرّ فطری در درون انسان می‌گردد. سپس این مقابله را تشبیه می‌کند به مقابله‌ای که در ذات افعال ارادی انسان نهفته است: به این عنوان که افعال ما وقتی به عنوان پدیده‌های زمانمند تابع قوانین ضروری لحاظ شوند، ضروری و اجباری هستند و هرگاه آنها را از ذات اختیار، بدون لحاظ شرایط طبیعی درنظر بگیریم اختیاری‌اند. در هر حال تقابل اجبار و اختیار در افعال در اینجا فقط به عنوان مثالی ذکر شده است تا تقابل مورد بحث بین قانون اخلاقی و اصل شر را، که هر دو به‌نظر او در فطرت انسان قرار دارند، توضیح دهد ـ م.

2. Dogmatik

می‌یابند؛ خواه یک تمایل طبیعی به تجاوز و نقض قانون در ما باشد یـا نـباشد.
۵۱ اما در اخلاق قانون‌مند[1] این اصل حرف بیشتری برای گفتن دارد، البته نه بیش از اینکه: ما در رشد اخلاقی خصلت خیری که در درون ماست از یک معصومیت طبیعی موجود در درون خود آغاز نمی‌کنیم بلکه باید فرض شرارت اراده را در کاربرد اصول رفتار علیه خصلت بنیادی اخلاقی [یعنی قانون اخلاقی یـا اصـل خیر] لحاظ کنیم و چون این تمایل به شرارت را نمی‌توان به کلی ریشه‌کن کرد باید به طور مستمر با آن مقابله کرد. حال چون این فرایند یک حرکت بی‌نهایت رو به ترقی از بدی به سوی خوبی است، درنتیجه: در وجود انسان تبدیل خصلت شر به خصلت خیر عبارت است از تبدیل عالی‌ترین زمینهٔ درونی اصول رفتار به صورت قابل انطباق با قانون اخلاقی به نحوی که زمینهٔ جدید (دل نو)[2] خود غیرقابل تغییر [از خوبی به بدی] باشد. اما نمی‌توان به‌طور طبیعی در مورد این جریان و دست یافتن به این مرحله اطمینان حاصل کرد: نه از طریق آگاهی بی‌واسطهٔ [درونی] و نه از طریق شواهد [خارجی] جریان زندگی که انسان تاکنون گذرانده است؛ زیرا اعماق قلب انسان (یعنی زمینه‌های اولیهٔ درون ذهنی اصول رفتار او) برای او غیر قابل تحقیق است. اما او باید امیدوار باشد که بتواند از طریق سعی و کوشش شخصی خود به طریقی دست یابد که او را به این هدف برساند که بهبود خصلت بنیادی‌اش گواه آن است؛ حال چون انسان باید بـهبود یابد اما فقط به موجب اقدامات خودش بهبود می‌یابد، از لحاظ اخلاقی می‌تواند به عنوان یک موجود خوب مورد قضاوت واقع گردد.

باز هم عقل، که طبیعتاً از وضعیت اخلاقی موجود آزرده شده است، به بهانهٔ ضعف طبیعی [و بی کفایتی] ناشی از فقدان خلوص انـواع مـفاهیم دیـنی، ایـن انتظار بهبود و اصلاح ذات خود را مطرح می‌کند (مفاهیم نادرستی از این قبیل: انتساب اصل سعادت انسان به خود خداوند به عـنوان شـرط اصـلی احکـام و فرمان‌هایش). همه ادیان را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: دین طلب رحـمت (صرف پرستش و عبادت) و دین اخلاقی یعنی دین اصلاح زندگی. در ادیان نوع اول، انسان در پیشگاه خداوند یا به تضرع و چاپلوسی می‌پردازد به این عنوان که:

---

۱. Ascetik = انضباطی ـ تعلیمی ۲. یا قلب جدید

خداوند می‌تواند (از طریق بخشش گناهان) به او سعادت جاوید عطا کند بدون اینکه او لازم بداند خود را اصلاح کند؛ و یا اگر به نظرش چنین چیزی ممکن نباشد، فکر می‌کند خدا می‌تواند او را به انسان شریفی تبدیل کند، بدون هیچ اقدامی از طرف خودش که او را مستحق چنین رحمتی گرداند؛ و این در نظر انسانی که به همه جوانب توجه دارد، چیزی جز آرزو نخواهد بود و در واقع مستلزم هیچ اقدام عملی نیست؛ زیرا اگر تنها با آرزو کردن کاری انجام می‌شد تمام افراد، انسان‌های خوبی بودند. اما در دین اخلاقی (که در میان تمام ادیان ۵۲ بزرگی که تاکنون پیدا شده است فقط مسیحیت دین اخلاقی است[1]) این یک اصل کلی است که: هرکس تا آنجاکه در توان دارد باید اقدام (عمل) کند تا انسان بهتری بشود و تا وقتی که قِنطار[2] فطری خود را دفن نکرده است (انجیل لوقا، باب ۱۹، آیات ۱۲ـ۱۶) اگر استعداد بنیادی خود را به کار برد تا انسان بهتری شود، می‌تواند به کمک و عنایت از عالم علوی برای آنچه در توان ندارد، امید داشته باشد. و نیز مطلقاً ضروری نیست انسان بداند که این عنایت آسمانی چگونه می‌رسد؛ و شاید به طور کاملاً اجتناب‌ناپذیر اگر زمانی معلوم شود این عنایت چگونه نازل شده است در زمان بعدی انسان‌های دیگر آن را به نحو دیگری و با اخلاص بیشتر تمیز دهند. اما این اصل هم به قوت خود باقی است که: «در ذات انسان نیست و لذا برای هیچ کس ضروری نیست که بداند خداوند برای نجات او چگونه عمل می‌کند.» اما اینکه خود انسان چگونه باید عمل کند تا شایستهٔ این موقعیت گردد امری ضروری است.

این ملاحظهٔ عمومی[3] اولین مورد از ملاحظات چهارگانه‌ای است که هرکدام به یکی از فصول چهارگانهٔ کتاب ضمیمه شده است؛ و عنوان‌های آنها را این گونه می‌توان ذکر کرد: ۱ـ آثار رحمت ۲ـ معجزات ۳ـ اسرار ۴ـ وسایل رحمت. این ملاحظات، فروع[4] دین در محدودهٔ عقل تنها هستند، اینها مربوط به متن این بحث نیستند بلکه از لوازم آن محسوب می‌شوند. عقل با آگاهی از عدم توانایی

---

۱. کانت اگر این آیهٔ قرآن را خوانده بود که: «لیس للانسان الاّ ما سعیٰ»، نمی‌گفت فقط مسیحیت دین اخلاقی است ـ م.

2. pfund

۳. بنابر نظر مترجم انگلیسی، کانت از اینجا تا پایان فصل را در چاپ دوم افزوده است ـ م.

4. parerga

خود برای به انجام رساندن نیازهای اخلاقی‌اش تا وصول به معانی فیاض پروبال می‌گسترد تا بتواند کاستی‌های خود را به کمال برساند؛ بدون اینکه بتواند این معانی را به گسترهٔ قلمرو خود اختصاص دهد. عقل در مورد امکان یا واقعیت خود این موضوعات چون و چرا نمی‌کند؛ اما فقط نمی‌تواند آنها را با اصول تفکر و عمل خود تطبیق دهد. عقل حتی در این مورد بر این باور است که در قلمرو غیرقابل تحقیق فوق طبیعت[1] چیزی وجود دارد بالاتر از آنکه او بتواند برای خود تفهیم کند؛ اما این چیزی است که در هر حال برای تکامل قوای اخلاقی ضروری است. این واقعیت، گرچه به طور ناشناخته، [اما درهرحال] در دسترس ارادهٔ خیر قرار دارد، آن هم با عقیده‌ای[2] که (در مورد امکان این واقعیت فوق طبیعی) می‌توان آن را عقیدهٔ نظری[3] [مربوط به تفکر و تأمل] نامید؛ زیرا عقیدهٔ جازم[4] که خود را به عنوان نوعی شناخت مطرح می‌کند، در بخش غیرقابل اعتماد یا غیر دقیق عقل خودنمایی می‌کند، چون برطرف کردن مشکلاتی که خود بخود (در عمل) هنگام طرح پرسش‌های استعلایی بروز می‌کند، فقط یک اقدام جانبی و فرعی (آرایه) است. زیان‌هایی که از این مفاهیم استعلایی اخلاقی، ۵۳ هنگامی که بخواهیم آنها را وارد دین کنیم، ممکن است به ما برسد، مربوط به نظام ملاحظات چهارگانهٔ سابق‌الذکر است:

۱ـ تعصب[5] پندار تجربهٔ درونی (آثار رحمت)

۲ـ خرافهٔ[6] توهم تجربهٔ برونی (معجزات)

۳ـ اغوای تنویر فکر در مورد فوق طبیعت یا اشراق[7] (اسرار)

۴ـ سعی جسورانه و مخاطره‌آمیز برای تأثیر در امور فوق‌طبیعی یا اقدام خارق‌العاده[8] (وسایل رحمت)

[که این امور همه] برای عقلی که از حدود خود فراتر رود و همین طور برای یک غایت اخلاقی (خداپسندانه) [برخاسته از] انحراف فکری و اندیشهٔ باطل گمراهی‌های محض است. ــ اما از این ملاحظات چهارگانه آنچه بخصوص به

۱. Übernatürlich = ماوراءالطبیعه
2. Glauben
3. reflectirenden
4. dogmatische
5. schwärmerei
6. Aberglaube
7. illuminatism
8. Thaumaturgie

فصل اول این رساله مربوط است، عبارت است از آخرین نوع آن یعنی استعانت از آثار رحمت، که اگر عقل در محدودهٔ قلمرو خود باقی بماند، همان طور که در مورد هیچ امر فوق طبیعی، در این مورد هم، نمی‌توان این استعانت را با اصول رفتاری آن منطبق کرد؛ زیرا در قلمرو فوق طبیعت تمام فعالیت‌های عقل متوقف است. ـ چون امور فوق طبیعی را نمی‌توان در قلمرو شناخت نظری قرار داد (به این عنوان که این امور نه آثار رحمت بلکه معلول جریان‌های درون طبیعت است) زیرا به کار بردن مفاهیم علت و معلول در غیر موضوعات تجربی و بنابراین در امور فراتر از طبیعت ممکن نیست. اما فرض استفادهٔ عملی از این معنا[1] هم کاملاً متناقض است؛ زیرا کاربرد این معنا یا استفادهٔ عملی از آن، مستلزم فرض این قاعده است که (در مورد غایت خاصی) باید به امر خیر اقدام کرد تا چیزی به دست آید؛ اما [از طرف دیگر] منتظر آثار رحمت بودن دقیقاً به این معناست که موضوع [طلب] یعنی خیر (اخلاقی) کار ما نیست بلکه کار موجود دیگری است و ما فقط با انجام ندادن یک عمل ذاتاً متناقض می‌توانیم بدان واصل گردیم. پس آثار رحمت را فقط به عنوان یک موضوع نامفهوم می‌توان سامان داد و نه در مقام نظر و نه در مقام عمل نمی‌توان آن را به عنوان یک قاعده یا اصل به کار برد.

1. Idee

# فصل دوم

## نزاع دو اصل خیر و شر برای تسلط بر انسان

برای اینکه انسان اخلاقاً انسان خوبی شود کافی نیست بذر نیکی، که در نوع [*] ۵۷ انسان قرار دارد، صرفاً بدون ممانعت رشد کند؛ بلکه یک علت شرارت در مقابل خیر در وجود ما فعال است که با آن نیز باید مبارزه کرد. در میان حکمای اخلاقی قدیم، تنها رواقیان به نحو برجسته‌ای به واسطهٔ واژهٔ کلیدی فضیلت[2] که (در یونانی و لاتین هر دو) به معنای شجاعت و دلیری است و لذا دال بر وجود یک دشمن در درون انسان است، به این مطلب توجه کردند، به این معنی، نام فضیلت یک نام شریف است و از اینکه در ادوار بعدی [در نحله‌های صوفیانه] اغلب (مانند واژهٔ جدید روشنگری) با لاف زنی و غرور به صورتی تمسخرآمیز به کار رفته است [جای نگرانی نیست و اصل معنای آن] مخدوش نشده و زیان ندیده است. ــ زیرا صرف تقاضای شجاعت [بدون اقدام عملی] از لحاظ نفوذ و رسوخ در آن، حداکثر، پیمودن نیمی از راه است. در مقابل آن، رخوت[3] نیز کاملاً مورد سوء‌تفاهم واقع شده و (در دین و اخلاق) به معنی جبن و زبونی [توأم با] انتظار کمک و مساعدت از خارج، تمام قوای انسان را به تعطیل و توقف کشانده و شایستگی برخورداری از این اعانت و یاری را از انسان سلب کرده است.

---

* از شماره‌های ۵۴ تا ۵۶ در متن اصلی نیامده است ـ م.

2. Tugend

۳. faule = اگر فضیلت به معنی شجاعت و اقدام باشد رذیلت نیز به معنی تنبلی و رخوت است ـ م.

اما آن مردان شریف و صدیق [یعنی رواقیان] مخالفان خود را گرفتار سوءتفاهم کردند؛ زیرا شجاعت را نمی‌توان در تمایلات صرفاً طبیعی نامنضبط که در سطح [و نه در عمق] آگاهی انسان خودنمایی می‌کنند، جستجو کرد؛ بلکه گویی شجاعت یک دشمن نامرئی است که خود را پشت پردهٔ عقل پنهان کرده است و به همین جهت [در مقابل تمایلات نفسانی] خطرناک‌ترین دشمن است. آنها حکمت[1] را به جای اینکه در مقابل شرارت[2]، به معنای مقابله با نوعی فریب‌خوردن از تمایلات در نتیجهٔ بی‌احتیاطی قرار دهند، آن را در مقابل حماقت[3] نهادند؛ این شرارت خصلتی است که زیربنای تمام اصول فاسدکنندهٔ نفس را تشکیل می‌دهد.[4]

---

1. Weisheit
2. Boshcit
3. Thorheit

۴. این فیلسوفان اصل کلی اخلاق خود را از شکوه طبیعت انسانی یعنی از اختیار (به عنوان اصل عدم وابستگی به تمایلات) استنتاج کردند و نتوانستند اصل بهتر و شریف‌تری را پایهٔ فلسفهٔ خود قرار دهند. آنها اصول اخلاق را مستقیماً از عقل به عنوان تنها قانون‌گذار و حاکم مطلق [قلمرو] اخلاق به دست آوردند. به این ترتیب [فلسفهٔ رواقی] از لحاظ قاعدهٔ رفتار، برون‌ذهنی و از لحاظ انگیزهٔ رفتار، درون‌ذهنی است؛ به شرط آنکه انسان از یک ارادهٔ فاسد نشده برخوردار باشد تا بتواند این قوانین را مطلقاً در اصول رفتار خود اعمال کند و همه چیز را به نحو درست ارائه نماید. اما درست در فرض دوم [یعنی فرض ارادهٔ فاسد نشده] اشتباه رخ داده است؛ زیرا در اینجا به محض اینکه توجه خود را به وضعیت اخلاقی خود معطوف می‌کنیم، متوجه می‌شویم: در این مورد این کل واقعیت نیست بلکه باید از اینجا شروع کنیم که آنچه را شر قبلاً اشغال کرده است [یعنی دل خود را] (که اگر ما آن را با اصول رفتار خود تطبیق نداده بودیم هرگز نمی‌توانست در این کار موفق شود) از مالکیت آن خارج کنیم: یعنی اولین خیر واقعی که انسان می‌تواند بدان اقدام کند این است که از شرارت دست بردارد و البته منشأ [این اقدام خیر] نه در تمایلات بلکه در اصول واژگون شدهٔ رفتار است و لذا باید ریشهٔ آن را در اصل اختیار جستجو کرد. تمایلات، فقط اجرای اصول خیر را که در مقابل آنهاست دشوار می‌گرداند؛ اما شرّ واقعی در این است که: وقتی تمایلات، انسان را تحریک به تجاوز می‌کنند، نمی‌خواهد با آنها مقابله کند و این خصلت، دشمن واقعی انسان است. تمایلات به طور کلی و تا آنجا که آن اصل کریمانهٔ اخلاق به عنوان تمرین مقدماتی (انضباط تمایلات به طور کلی) برای اطاعت و فرمانبرداری انسان از اصول بنیادی مفید است، در مقابل اصول کلی قرار ←

۵۸ تمایلات طبیعی، هرگاه فی‌نفسه لحاظ شوند، خیرند؛ یعنی فسادی در آنها نیست و تصمیم به ریشه‌کن کردن آنها نه فقط بیهوده بلکه حتی زیانبار و نکوهیده است. انسان باید آنها را فقط هرچه بیشتر مهار کند تا رو در روی هم قرار نگیرند و در نظام واحدی که می‌توان آن را سعادت نامید، هماهنگ گردند اما عقلی که این امور را سامان می‌دهد بصیرت[1] نامیده می‌شود. فقط ضدیت با قانون اخلاقی است که فی‌نفسه شر و مطلقاً باطل است و باید آن را ریشه‌کن کرد؛ اما عقلی که تمایلات را سامان می‌دهد و حتی بیشتر، از این لحاظ که این تعلیم را وارد عمل می‌کند، شایستهٔ نام حکمت[2] است. رذایل را نیز در مقایسه با این حکمت می‌توان حماقت[3] نامید؛ اما فقط هنگامی که عقل به قدر کافی خود را قوی احساس کند که نه از ترس بلکه از سر تحقیر و بی‌اعتنایی، از تمام رذایل (و تحریکات آنها) متنفر باشد و خود را علیه آنها مسلح کند.

۵۹ پس چون حکیم رواقی نبرد اخلاقی انسان را صرفاً به عنوان جنگ و نزاع با تمایلات خود (که فی نفسه بی‌گناه‌اند) تلقی می‌کرد، و هیچ اصل مثبت خاصی (فی نفسه شری) را نمی‌پذیرفت، می‌توانست علت تجاوز از قانون اخلاقی را فقط به حساب غفلت از مبارزه با تمایلات بگذارد؛ اما این غفلت که خود خلاف تکلیف (یک تجاوز) است، انحراف از طبیعت نیست و علت آن را نمی‌توان دوباره به تمایلات نسبت داد (چه در این صورت گرفتار دور خواهیم شد) بلکه

---

دارند (خواه این اصول خوب باشند خواه بد). اما در هر حال تا آنجا که اصول خاص خیر اخلاقی باید به عنوان مبانی رفتار [در وجود ما] تحقق داشته باشند گرچه ندارند، ما باید حضور آنها را در فاعل (ذهن) دیگری فرض بگیریم که در وجود او فضیلت با شرور اخلاقی در جنگ است؛ بدون چنین موجودی همه فضایل اخلاقی، چنان که آن پدر روحانی [یعنی قدیس اگوستین ـ مترجم انگلیسی] می‌گوید: «اگر رذایل درخشان نباشند دست کم می‌توان گفت خسران درخشان خواهند بود؛ زیرا در این موارد گر چه می‌توان عصیانگر را اغلب متوقف کرد اما ذات عصیان هرگز ریشه‌کن نمی‌شود.»

1. Klugheit
2. Weisheit
3. Thorheit

علت آن را فقط در این واقعیت می‌توان جستجو کرد که اراده را یک ارادهٔ آزاد تلقی کنیم (یعنی زمینهٔ اولیه و درونی اصول رفتار که با تمایلات هماهنگ است). از اینجا به درستی می‌توان دریافت که چرا برای فیلسوفان مبنای تبیین این مسئله همواره مبهم بوده است[1]، مبنایی که گرچه ناگزیر اما در عین حال ناخوشایند است، و چرا از تشخیص مخالف واقعی خیر، که معتقدند باید با آن مبارزه کرد، بازمانده‌اند.

پس جای تعجب نیست که یک حواری[2] این عامل را دشمن نامرئی نامیده است که فقط به موجب آثارش در وجود ما قابل شناخت است و به عنوان یک عامل خارجی و در واقع به عنوان یک روح شریر[3]، مخرب اصول بنیادی اخلاق است: «ما نباید با گوشت و خون (با تمایلات نفسانی) بلکه باید با ملوک و قدرتمندان (با ارواح شریر) بجنگیم» مقصود از این تعبیر این نیست که شناخت ما را به فراتر از عالم محسوس گسترش دهد بلکه فقط می‌خواهد مفهوم اهداف عملی را که برای ما غیرقابل تحقیق است، روشن کند و اهمیت آن را به ما نشان دهد. زیرا در سایر امور در مورد اهداف عملی برای ما یکسان است که منشأ ۶۰ انحراف و لغزش در وجود خود ما یا خارج از وجود ما باشد؛ زیرا در حالت دوم گناه کمتر از حالت اول رخ نمی‌دهد؛ و اگر ما به نحو پنهانی با انحرافات موافق

---

۱. یکی از فرض‌های کاملاً عمومی فلسفهٔ اخلاق این است که هستی (Dasein) شرّ اخلاقی را در انسان می‌توان به سهولت توضیح داد: این شر از یک طرف معلول قدرت انگیزه‌های حسی انسان و از طرف دیگر معلول فقدان قدرت انگیزهٔ عقلانی او (احترام به قانون) یعنی نهایتاً نتیجهٔ ضعف است. اما از طرف دیگر خیر اخلاقی (سرشت اخلاقی) در وجود انسان نیز باید آسان‌تر قابل توضیح باشد؛ زیرا مفهوم بودن یکی [از این دو مورد] بدون دیگری به هیچ وجه قابل درک نیست. اما اکنون توانایی عقل برای حاکمیت بر تمام انگیزه‌های غیرعقلانی، با توسل به صرف معنای (Idee) یک قانون، مطلقاً غیر قابل توضیح نیست. و لذا این هم که طبیعت حسی چگونه می‌تواند بر عقل با آن اعتبار حاکمیت، مسلط شود نامفهوم است. زیرا اگر کل جهان مطابق احکام قانون پیش می‌رفت، می‌توانستیم بگوییم همه چیز طبق نظم طبیعی در جریان است و هیچ کس بر خود لازم نمی‌دانست که از علل حوادث سؤال کند.

2. Apostel　　3. Bösen Geist

نباشیم ممکن نیست که فریب آنها را بخوریم.[1] ــ این مطلب را پس از این در دو بخش بررسی خواهیم کرد.

۱. یکی از ویژگی‌های اخلاق مسیحی این است که تفاوت خیر و شرّ اخلاقی از نوع تفاوت بهشت (آسمان) و زمین نیست بلکه از نوع تفاوت بهشت و دوزخ است. این تصور گر چه تصوری است استعاری و مجازی و مغشوش با این وصف معنای فلسفی آن صحیح است. ــ یعنی مانع می‌شود از اینکه ما خیر را در قلمرو نور و شر را در قلمرو ظلمت به عنوان دو چیز که یکدیگر را محدود می‌کنند و طی مراحل تدریجی (با درجات متفاوتی از روشنایی) یکدیگر را محو می‌کنند، تصور کنیم؛ بلکه موجب می‌شود که آنها را به عنوان دو حوزهٔ متمایز که بین آنها خلاء و فضایی غیر قابل سنجش قرار دارد، تصور کنیم. مغایرت تام و تمام اصول بنیادی، که به موجب آن انسان می‌تواند به نحو متمایز در قلمرو یکی از آنها قرار گیرد و نیز خطر قرابت و اختلاط دو خصوصیت متمایز، که باید هر فردی مناسب یکی از آنها باشد، می‌تواند توجیه‌کنندهٔ این نحوه تصور خیر و شر باشد که گر چه حاوی مخافت است اما می‌تواند شکوهمند باشد.

# بخش اول

## ادعای حقانی[1] اصل خیر
## در مورد حاکمیت بر وجود انسان

**الف ـ معنای مشخص اصل خیر**

انسان با تکامل تام و تمام اخلاقی خود (تنها موجود عاقل در جهان به طور کلی) تنها موجودی است که می‌تواند جهان را تابع عزم و ارادهٔ خداوند و غایت آفرینش قرار دهد که سعادت او از این تکامل اخلاقی به عنوان شرط اول، نتیجهٔ مستقیم ارادهٔ خداوند متعال است. ــ انسان به عنوان تنها محبوب الهی «از ازل در خدا بوده است.»[2] معنای انسانیت از موجودیت الهی نشأت گرفته است؛ چون او یک شیء مخلوق خدا نیست بلکه فرزند مولود اوست. «کلمهٔ الله (حکم الهی) که به واسطهٔ او تمام موجودات دیگر هستی یافته‌اند و بدون او هیچ یک از مخلوقات موجود نخواهند بود»[3] (زیرا همه چیز برای انسان، به عنوان یک موجود عقلانی در جهان، تا آنجا که موقعیت اخلاقی او اقتضا می‌کند، آفریده شده است). ــ «انسان فروغ جلال‌الهی است.»[4] «خداوند جهان را در او دوست دارد.»[5] و فقط در انسان و به واسطهٔ خصایل اوست که ما می‌توانیم امید داشته باشیم که «فرزندان خداوند بشویم»[6] و غیره.

۶۱

1. Rechtsanspruche

۲. انجیل یوحنا، باب اول، آیهٔ ۱ (مرجع آیات کتاب مقدس از ترجمهٔ انگلیسی اقتباس شده و ترجمهٔ آیات اغلب از متن کتاب مقدس استنساخ شده است) ـ م.

۳. انجیل یوحنا، باب اول، آیهٔ ۳ ـ م.

۴. نامه به عبرانیان، باب اول، آیهٔ ۳ ـ م.

۵. انجیل یوحنا، باب سوم، آیهٔ ۱۶ ـ م.

۶. انجیل یوحنا، باب اول، آیهٔ ۱۲ ـ م.

حال تکلیف عمومی ما به عنوان انسان این است که به این مرتبهٔ آرمانی کمال اخلاقی، یعنی به مرتبهٔ اخلاص تام اسوهٔ[1] خصلت اخلاقی، ارتقا یابیم؛ و خود این معنا که عقل آن را برای مجاهدت عقلانی در ما نهاده است، توان این ارتقا را به ما می‌دهد. اما چون ما خود جاعل این معنا نیستیم، بلکه این معنا در وجود ما نهاده شده است، بدون اینکه بتوانیم بفهمیم طبیعت انسان چگونه مستعد دریافت آن شده است، بهتر می‌توان گفت: این اسوه از آسمان بر دل ما نازل شده و انسان آن را [از خارج] پذیرفته است (زیرا حتی نمی‌توان فرض کرد که چگونه این انسان طبیعتاً شرور، شرارت را رها کرده و خود را به آرمان قداست ارتقا داده است؛ تا چه رسد به فرض دوم که انسان نه فقط فی‌نفسه شرور نیست بلکه با تواضع تن به قداست داده است). پس اتحاد این معنا با هستی ما می‌تواند به عنوان وضعیت تحقیرآمیز فرزند خدا تلقی گردد. هرگاه ما آن انسان الهی را اسوهٔ عهد و پیمان لحاظ کنیم، اسوه‌ای که گرچه به حکم قداست و به عنوان یک اسوهٔ مقدس نباید متحمل هیچ درد و رنجی می‌شد اما در عین حال نهایت درد و رنج را تحمل کرد تا خیر در جهان تحقق یابد. در مقابل، انسان، که هیچ گاه از گناه مصون نیست، اگر دارای همان خصلت و سرشت باشد، درد و رنجی که نصیب او می‌شود، از هر طریقی که به او برسد، باید به عنوان نتیجهٔ گناه خودش لحاظ گردد؛ پس اتحاد سرشت انسان با چنین معنایی، گر چه این معنا به عنوان اسوه برای او مفید است، اما اتحاد ارزشمندی نیست.

به آرمان انسان محبوب خدا بودن (و بنابراین کمال اخلاقی را تا آنجا که برای یک موجود خاکی در بند تمایلات و نیازها ممکن است) به نحو دیگری نمی‌توان اندیشید جز در قالب معنای انسانی که نه فقط تمام تکالیف انسانی خود را به نحو احسن انجام می‌دهد و از طریق آموزش و مثال (الگو)، خیر و خوبی را در ابعاد گسترده پیرامون خود تقویت می‌کند بلکه در عین حال از طریق سعی و تلاش فراگیر و با تحمل تمام درد و رنج‌ها تا دم مرگ طالب اصلاح جهان است و حتی نسبت به دشمنان خود خیرخواه است. ــ زیرا انسان نمی‌تواند مفهومی از درجه و شدت قوا و توانایی‌های خود از قبیل خصلت‌های

1. Urbilde

اخلاقی، در ذهن داشته باشد مگر اینکه با موانع این قوا به مخالفت برخیزد و امکانات گستردهٔ خود را برای مخالفت با این موانع به کار برد.

۶۲ به واسطهٔ اعتقاد عملی به فرزند خداست (تا آنجا که او دارای طبیعت بشری تصور می‌شود) که انسان می‌تواند امیدوار باشد محبوب خدا (و از این طریق رستگار) شود؛ یعنی کسی که از چنان خصلت اخلاقی در وجود خود آگاه است که می‌تواند اعتقاد ورزد و در این مورد اعتماد راسخ به خود داشته باشد، چنین فردی با چنین سعی و جهدی (تا آنجا که این مجاهدت‌ها معیار حضور آن معنا در وجود اوست) به نحوی ثابت و تغییرناپذیر به اسوهٔ انسانیت وفادار است و نسبت به اطاعت و تقلید از الگوی خود با صداقت عمل می‌کند؛ چنین انسانی و فقط چنین انسانی است که صلاحیت دارد خود را برای این وضعیت آماده کند تا شایستگی آن را داشته باشد که بتواند محبوب خداوند واقع گردد.

**ب ـ واقعیت برون‌ذهنی این معنا**

واقعیت این معنا در جایگاه عملی نفس‌الامری آن قرار دارد، زیرا جایگاه آن در عقل قانون‌گذار اخلاقی ماست. ما باید[1] رفتار خود را با آن منطبق کنیم و بنابراین باید[2] توان این انطباق را داشته باشیم. آیا (اگر می‌خواهیم در معرض فریب خوردن از مفاهیم تو خالی قرار نگیریم) همان طور که در مفاهیم طبیعی، بدون چون و چرا ضروری است، باید امکان انطباق با چنین اسوه‌ای را از پیش فرض کرد؛ در این صورت باید به این مطلب بیندیشیم که قانون اخلاقی اگر بخواهد از اعتبار لازم برخوردار باشد باید زمینهٔ مطلق و شرط کافی تعیّن ارادهٔ ما قرار گیرد. زیرا چگونه ممکن است که صرف معنای انطباق با قانون کلاً بتواند یک انگیزهٔ قوی برای این امر باشد، جز هر انگیزهٔ قابل تصوری که ناشی از منفعتی[3] باشد، در صورتی که نه می‌تواند توسط عقل لحاظ شود و نه توسط نمونه‌های تجربی

---

۱ و ۲. sollen و müssen هر دو به معنی باید است؛ اولی به معنی باید قانونی و نظری است که تخلف عملی از آن ممکن است مثل: باید پشت چراغ قرمز توقف کنیم، اما باید دوم باید عملی است و در عمل تخلف از آن ممکن نیست. مثل: ما باید غذا بخوریم. درک این عبارت مستلزم توجه به این دو معنای متمایز است ـ م.

3. Vorteilen

قابل اثبات است؛ زیرا در مورد اول، قانون مطلقاً فرمان می‌دهد و در مورد دوم، وقتی هیچ فردی وجود ندارد که مطلقاً از قانون اخلاقی اطاعت کرده باشد، ضرورت برون ذهنی چنین فردی [یعنی ذات خداوند به عنوان اسوهٔ قانون اخلاقی] اجتناب‌ناپذیر و فی‌نفسه بدیهی است. پس نیاز به هیچ نمونهٔ تجربی نیست تا [با استفاده از آن] بتوانیم انسانی را که محبوب خداست الگوی[1] اخلاقی خود قرار دهیم؛ چنین الگویی از پیش در عقل ما قرار دارد. ــ علاوه بر این، کسی که فرد دیگری را الگوی این معنا قرار دهد تا از آن تبعیت کند، اگر چیزی بیش از آنچه می‌بیند، یعنی بیش از انسانی که سرتاسر زندگی خود معصوم زیسته است و حیاتش به غایت اعجازآمیز است، تقاضا کند، به بی‌اعتقادی اخلاقی خود، یعنی به ضعف اعتقاد خود به تقوا اقرار کرده است؛ ضعفی که با اعتقاد به معجزات (که صرفاً جنبهٔ تاریخی دارد) نمی‌توان آن را اصلاح کرد؛ زیرا فقط اعتقاد به صحت عملی آن معنا که در عقل ماست واجد ارزش اخلاقی است (یقیناً فقط این معنا می‌تواند صدق معجزات را به عنوان حوادث ممکن‌الوقوع اصل خیر تضمین کند؛ و صدق آنها را نمی‌توان از خود آنها استنتاج کرد). ۶۳

به همین دلیل باید امکان تجربه‌ای وجود داشته باشد که در آن، الگوی چنین انسانی به دست آید (تا آنجا که انسان می‌تواند از یک تجربهٔ خارجی، کلاً شواهد یک خصلت اخلاقی درونی را انتظار داشته باشد یا مطالبه کند)، زیرا طبق قانون اخلاقی، هر انسانی باید به سهولت الگوی این معنا را در خود ملاحظه کند و به این منظور اسوهٔ اخلاقی همیشه در عقل انسان موجود است: چون در تجربهٔ خارجی، به عنوان تجربه‌ای که کاشف طبیعت درونی خصلت اخلاقی نیست بلکه فقط به نحو غیر یقینی امکان‌استنتاج آن را فراهم می‌کند، هیچ الگویی وجود ندارد که برای این معنا کفایت کند. (البته تجربهٔ درونی انسان در مورد این الگوی اخلاقی به او امکان نمی‌دهد اعماق قلب خود را چنان بکاود که بتواند برای پایه و اساس قواعد اخلاقی درون خود و حفظ خلوص و ثبات آنها، از طریق مراقبه و درون‌نگری به یک شناخت کاملاً یقینی دست یابد.)

حال اگر واقعاً یک چنین انسان الهی، زمانی از آسمان به زمین فرود آمده

---

1. Beispiel

باشد و از طریق تعالیم خود، طرز زندگی و رفتار و تحمل درد و رنج انسانی را، که الگوی رفتار خداپسندانه است، در حدی که انسان می‌تواند از تجربهٔ خارجی انتظار داشته باشد، در شخصیت خود نشان داده باشد (برای اینکه چنین الگویی را باید فقط در عقل خود، و نه در جای دیگری، جستجو کنیم) به واسطهٔ این امور از طریق ایجاد یک انقلاب در نوع انسان، یک خیر اخلاقی عظیم غیرقابل پیش‌بینی در جهان ایجاد کرده است. با این وصف دلیلی وجود ندارد که ما در وجود او چیزی را فرض کنیم غیر از انسانی که به طور طبیعی از مادر متولد شده است (زیرا چنین شخصی هم در واقع خود را ملزم می‌داند که چنین الگویی در وجود خود فراهم کند) گرچه این امر مطلقاً به معنی انکار تولد فوق طبیعی[1] او نیست. زیرا فرض دوم [یعنی تولد فوق طبیعی حضرت عیسی] از لحاظ اهداف عملی برای ما هیچ فایده‌ای ندارد؛ چون اسوه‌ای که این پدیده را تحت آن قرار می‌دهیم باید همیشه در وجود خود ما (گرچه به عنوان موجود طبیعی) مورد پژوهش باشد؛ اما هستی[2] آن در روح انسان کاملاً غیر قابل تصور است و ضرورتی هم ندارد مگر اینکه این فرض را هم به منشأ فوق طبیعی این اسوه اضافه کنیم که: در یک شخص خاص تجسّم[3] یافته است. حتی بالاتر از این، قرار دادن چنین موجود مقدسی بر فراز تمام عیب و نقص‌های طبیعت بشری [و تعالی بخشیدن آن، نسبت به نواقص انسان]، کاربرد عملی خود این معنا را در پیگیری‌های ما در تمام آنچه می‌توانیم مورد ملاحظه قرار دهیم، بهتر به جریان خواهد انداخت. زیرا اگر همان طبیعت انسانی خداپسند تماماً به عنوان یک طبیعت بشری تصور شود: یعنی با همان نیازها و بنابراین همان رنج‌ها، همان تمایلات طبیعی، و در نتیجه همان سعی و تلاش برای تجاوزها و تعدی‌هایی که ما گرفتار آنیم؛ اما اگر او را به عنوان یک موجود فوق بشری تصور کنیم که ارادهٔ خالص و تغییرناپذیرش نه اکتسابی بلکه فطری است مطلقاً از هرگونه تجاوز و تعدی مبرّا خواهد بود: پس باز هم فاصلهٔ او با طبیعت بشری چنان زیاد است که که دیگر نمی‌توان طبیعت الهی را برای او یک الگو به حساب

۶۴

1. Übernatürlich
2. Dasein
3. hypostasirt

آورد [بلکه طبیعت الهی ذات او را تشکیل می‌دهد]. اگر در مورد دوم [یعنی فطری بودن اراده] بتوان گفت: من یک ارادهٔ کاملاً مقدس [یعنی فطری و الهی و غیر اکتسابی] دارم پس هر نوع اقدام به شرّی خود بخود در وجود من با شکست مواجه می‌شود؛ من اطمینان درونی کامل دارم که پس از یک زندگی کوتاه دنیوی (به موجب آن قداست) در کل جلال سرمدی آسمان باید شریک باشم؛ بنابراین هر رنجی را، هر قدر که سخت و توان‌فرسا باشد، تا هنگام بدنام‌ترین مرگ، نه فقط تحمل می‌کنم بلکه با مسرّت تمام می‌پذیرم؛ زیرا نتیجهٔ قریب‌الوقوع و سرمدی آن را در پیش چشم خود می‌بینم. در واقع فکر اینکه: آن انسان الهی در شرایط واقعی شرافت و سعادت ابدی قرار دارد (و نیاز ندارد این موقعیت را قبل از هرچیز از طریق تحمل چنین درد و رنجی به دست آورد) و اینکه او برای امور آشکار و بی‌ارزش و حتی برای دشمنان خود از این مسائل چشم‌پوشی کرده است تا آنها را از فساد و تباهی برهاند، باید [این فکر] دل ما را به ستایش و عشق و قدردانی نسبت به او برانگیزد. همچنین معنای[1] رفتاری که به موجب مطابقت با چنان قاعدهٔ کامل اخلاقی، برای ما مطلقاً به عنوان یک سرمشق، متبّع و معتبر است، در عین حال یک الگوی تقلید نیست و بنابراین نمی‌تواند به عنوان دلیلی برای تحقق و وصول به یک خیر اخلاقی عالی و ناب، برای ما قابل تصور باشد.[2]

1. Idee

۲. این یکی از محدودیت‌های گریزناپذیر عقل انسان است که ما نمی‌توانیم هیچ ارزش اخلاقی مهم و معتبری [مثلاً صفت بخشندگی را] در رفتار یک شخص تصور کنیم مگر اینکه در همان حال خود آن شخص یا بروز و ظهور انسانی او را تصور کنیم. گر چه این بدان معنا نیست که ادعا کنیم ذات یک ارزش بتواند از این طریق مکشوف (از حجاب برآمده) و [به امور محسوس] مقیّد گردد؛ بلکه بدان معناست که ما برای اینکه بتوانیم امور فوق حسی را درک کنیم باید همیشه آنها را با موجودات طبیعی مقایسه کنیم. به این جهت یک شاعر فیلسوف مشرب انسانی، از این جهت که در ذات خود متمایل به جنگیدن با شرور است، حتی اگر عملاً مبارزه نکند بلکه فقط این توانایی را در خود می‌بیند، در میان همهٔ موجودات، حتی موجودات آسمانی که قداست ذاتی‌شان مانع گمراه شدن آنهاست، در درجهٔ عالی اخلاقی قرار می‌گیرد (جهان با تمام کاستی‌هایش از قلمرو فاقد ارادهٔ فرشتگان بهتر است ـ آلبرشت هالّر (Albrecht Haller)) ـ کتاب مقدس هم برای تفهیم حدود عشق انسان به خدا همین معنا را تأیید می‌کند؛ عشقی که حاوی نهایت فداکاری و از خودگذشتگی است که یک انسان ←

۶۵ همین معلم با خصلت الهی اما کاملاً انسانی، می‌تواند از خود بی کم و کاست به عنوان موجودی که آرمان خیر در وجود او (در تعالیم و رفتارش) تجسم یافته است، از موضع صدق[1] سخن بگوید. زیرا او فقط بر اساس خصلتی سخن ۶۶ می‌گوید که آن را قاعدهٔ رفتار خود قرار داده است؛ حال چون نمی‌تواند این خصلت را به عنوان یک مثال مستقیماً در معرض دید دیگران قرار دهد آن را فقط از طریق تعالیم و افعال خود در معرض دید دیگران قرار می‌دهد: «کیست از شما

---

می‌تواند به جا آورد تا حتی ناشایستگان را به سعادت برساند («زیرا خداوند جهان را دوست دارد و ...» انجیل یوحنا، باب سوم، آیهٔ ۱۶): «هرچند ما نمی‌توانیم در این مورد یک تصور عقلانی داشته باشیم که یک موجود جامع‌الاجزا چگونه می‌تواند بخشی از آنچه را به سعادت او مربوط است قربانی کند و خود را از یک مالکیت تام محروم گرداند. این شاکلهٔ قیاس (schematism der Analogie) (برای تفسیر مطالب) است که ما نمی‌توانیم از آن اجتناب کنیم. اما تبدیل آن به شاکلهٔ تعیّن شیء (Schematism der objects bestimmung) (به منظور گسترش دامنهٔ شناخت ما) انسان‌مداری (Anthropomorphism) است که در اهداف و غایات اخلاقی (در دین) موجب زیانبارترین نتایج می‌شود. ـ در اینجا من فقط می‌خواهم به طور ضمنی توجه دهم به اینکه انسان در انتقال از عالم حس به فوق احساس در واقع می‌تواند شاکله‌سازی کند (و یک مفهوم عقلانی را به کمک قیاس با مفاهیم حسی قابل فهم گرداند) اما مطلقاً جایز نیست به واسطهٔ این قیاس حکم کند که آنچه در مورد عالم محسوس صادق است در مورد عالم معقول نیز صادق است (و به این ترتیب دانش خود را گسترش دهد)؛ این حکم صرفاً به این دلیل ساده باطل است که ما آن را علیه هر نوع قیاسی به کار می‌بریم که در آن، چون برای قابل فهم کردن یک مفهوم (از طریق تأیید آن با یک مثال) ضرورتاً به یک شاکله نیاز داریم، در نتیجه این شاکله باید ضرورتاً به عنوان یک محمول به خود شیء متعلق ادراک مربوط باشد [در حالی که چنین نیست]. مقصود این است که من نمی‌توانم بگویم: همان طور که علت یک گیاه (یا هر موجود اندام‌وار و به طور کلی علت غایی جهان) به نحو دیگری جز با مقایسه یک صنعتگر با محصول کارش (یک ساعت) یعنی قائل به قدرت تشخیص داشتن او، از راه دیگری برای من قابل درک نیست، همان‌طور هم باید خود علت (علت یک گیاه یا به طور کلی علت جهان) قدرت فهم داشته باشد؛ یعنی قدرت فهم به او نسبت دادن نه فقط شرط قدرت فهم داشتن من است بلکه شرط علت بودن خود او هم هست؛ [این قبیل نتیجه‌گیری‌ها به طور کلی باطل است.] اما نمی‌توان بین نسبت یک شاکله با مفهومش و نسبت همان شاکله با مصداق همان مفهوم قیاس کرد بلکه [در اینجا به جای قیاس] پرش و طفرهٔ جسورانه‌ای وجود دارد که مستقیماً به انسان‌مداری ختم می‌شود و من دلیل آن را در جای دیگری بیان کرده‌ام.

۱. مقایسه کنید با قرآن، سورهٔ نجم، آیهٔ ۳: «و ما ینطق عن الهویٰ» ـ م.

که مرا به گناه ملزم سازد؟»[1] اما روش معتدل این است که در صورت غیاب دلایل مخالف، مثال بی‌عیب و نقص موضوعی را که یک معلم تعلیم می‌دهد، وقتی این موضوع در هر حال تکلیف همگان باشد، خصلت اصلی [طهارت اخلاقی] انسان محسوب گردد. وقتی چنین خصلتی همراه با تمام درد و رنج‌هایی که برای یک جهان بهتر تحمل می‌شود، در آرمان انسانیت تصور گردد، برای هر انسانی در هر زمانی و در هر جهانی به عنوان معیار عالی‌ترین مرتبهٔ عدالت، معتبر است: تا انسان در خصلت خود، چنان که در عمل باید اقدام کند، بدان تشبه جوید. چنین موجودی البته همواره الگوی عدالت خواهد بود نه فقط برای ما بلکه [مطلقاً] تا آنجا که در چنین خصلتی کامل و بدون خطا [معصوم] باید دارای بهترین شیوهٔ زندگی باشد. اما اگر این عدالت محض با خصلت الگو بودن یکی باشد در این صورت باید افاضهٔ فیضی از عالم بالا به سوی ما ممکن باشد؛ گر چه درک این فیض برای ما مستلزم پیمودن راهی صعب و تحمل مشکلاتی بزرگ است که اکنون به شرح آن می‌پردازیم.

### ج ـ مشکلات مقابل واقعیت این معنا و حل آنها

اولین مشکلی که تحقق معنای محبوب خدا واقع شدن انسان را در وجود ما، نسبت به قداست آن قانون‌گذار و نقص عدالت ما، مبهم می‌گرداند عبارت است از اینکه: قانون می‌گوید «(در طرز زندگی‌تان) مقدس باشید آن چنان که پدرتان در آسمان مقدس است.»[2] زیرا این، آرمان فرزند خداست که به عنوان سرمشق پیش روی ماست. اما فاصلهٔ خیر، که باید بدان واصل گردیم، با شر، که باید از آن پرهیز کنیم، نامحدود است و در عمل، یعنی تطبیق طرز زندگی با قداست قانون، هرگز به پایان نمی‌رسد. با این وصف، سرشت اخلاقی انسان باید با خیر منطبق گردد. پس انسان باید خصلت اخلاقی خود را در اصل ناب و عام‌انطباق رفتار با قانون، همچون بذری قرار دهد که منشأ هر خیری باشد؛ چنین خصلتی ناشی از اصل مقدسی است که انسان آن را مبنای عالی رفتار خود قرار داده است: دگرگون

---

۱. انجیل یوحنا، باب هشتم، آیهٔ ۴۶ ـ م.

۲. انجیل متّی، باب پنجم: آیهٔ ۴۸؛ سفر لاویان، باب یازدهم، آیهٔ ۴۴؛ اول پطرس، باب اول، آیهٔ ۱۶؛ در انجیل متّی آمده است: «کامل باشید...» ـ م.

۶۷ شدن درون انسان باید ممکن باشد زیرا یک تکلیف است. ــ حال مشکل مورد بحث این است که خصلت اخلاقی را چگونه می‌توان برای عمل، که همواره (نه برای همیشه بلکه در هر لحظه) ناقص است، به حساب آورد؟[1] اما راه‌حل مشکل در این است که: عمل، به موجب ارزش‌گذاری‌های ما، همچون روند مستمری از خیر ناقص‌تر به سوی خیر کامل‌تر تا بی‌نهایت، همواره ناقص می‌ماند؛ چه آنکه ما در نسبت مفاهیم علت و معلولی الزاماً محدود به شرایط زمانی هستیم؛ به طوری که ما باید خیر را در ظاهر و نمود، یعنی در عمل، در وجود خود همواره نسبت به قانون مقدس [اخلاقی] ناکافی و ناقص ببینیم. اما می‌توان به پیشرفت بی‌نهایت خیر، تا تطبیق آن با قانون، به موجب خصلت فوق حسی انسان، که خیر از آن نشأت می‌گیرد، اندیشید؛ به نحوی که این پیشرفت مورد توجه یک موجود روشن‌ضمیر قرار گیرد که آن را از تکامل اعمال ما (طرز زندگی) با شهود عقلانی ناب خود درک کند؛[2] و لذا انسان با وجود کاستی‌های پایدارش اصولاً می‌تواند، در هر مرحلهٔ وجودی که قرار داشته باشد، محبوب خدا باشد.

مشکل دوم هنگامی بروز می‌کند که مجاهدت انسان در طریق خیر را، که به لحاظ خیر اخلاقی برای وصول به خیر الهی می‌کوشد، مورد توجه قرار دهیم. این مشکل مربوط به سعادت اخلاقی است، که مقصود از آن تضمین برخورداری همیشگی از رضایت خاطر نسبت به وضعیت بدنی نیست (رهایی از درد و رنج و

---

۱. خصلت اخلاقی به عنوان فضیلت و ملکه به لحاظ روانی مستلزم ثبات و تمامیت است. اما عمل پدیده‌ای زمان‌مند است و از جهات مختلف در معرض دگرگونی و نارسایی است. حال چون عمل، غایت اخلاق است و نه فقط خصلت و سرشت روانی و خصلت‌ها در واقع برای اعمال ارزیابی می‌شوند، سؤال این است که در عمل چگونه می‌توان به یک خصلت اخلاقی حاکی از کمال و فضیلت رسید؟ ـ م.

۲. نباید از این مطلب صرفنظر کرد که مقصود من از نکتهٔ فوق این نیست که: خصلت باید فقدان انطباق با تکلیف را و در نتیجه شرّ واقعی را، در این سلسلهٔ بی‌انتها جبران کند (بلکه باید از پیش فرض کرد که صفت اخلاقی محبوب خدا بودن انسان در تحقق همین جریان نهفته است) بدین معنی، خصلت، که جای مجموع این سلسلهٔ بی‌پایان تقرب [به خدا] را می‌گیرد، فقط آن ضعف جداناشدنی را در موجودات زمانمند [یعنی انسان] اصلاح می‌کند که هیچ‌گاه به مرتبهٔ کمال، بدان صورت که در تصور می‌گنجد، نمی‌رسد؛ پس جبران تجاوزهایی که در این پیشرفت رخ می‌دهد در راه‌حل سومین بخش مشکلات باید مورد توجه واقع گردد.

التذاذ همیشگی از خوشی فزاینده)؛ چیزی که می‌توان آن را سعادت جسمانی نامید؛ بلکه مقصود از آن، اصالت و ثبات شخصیتی است که همواره رو به خیر پیش می‌رود (و هرگز از آن باز نمی‌ماند)، زیرا اگر انسان فقط از چنین ثبات شخصیتی در وجود خود اطمینان کامل داشته باشد اصل ثابت «جستجوی ملکوت الهی»[1] برابر است با علم به اینکه انسان در درون خود دارای چنین ملکوتی است، چون چنین فردی در درون خود مطمئن خواهد بود که «بقیهٔ امور (یعنی آنچه به سعادت بدنی او مربوط است) برای او تأمین خواهد شد»[2] ۶۸

اکنون شاید بتوان کسی را که با نگرانی آرزومند این وضعیت است به این نحو نکوهش کرد که: «روح او (خدا) بر ارواح ما شاهد است»[3] و ... یعنی کسی که به قدر کافی دارای چنان فطرت پاکی است، در درون خود احساس می‌کند هرگز چنان عمیق سقوط نخواهد کرد که بخواهد دوباره به شرارت روی آورد. اما [تکیه صرف بر این احساس] با این تصور باطل که از منابع فوق حسی برآمده است، مخاطره‌آمیز است. انسان از بیش از حد بها دادن به حسن ظن خود بیش از هرچیز دیگری فریب می‌خورد؛ و نیز عاقلانه به نظر نمی‌رسد که انسان چنین اعتماد و خوش‌بینی را در وجود خود تقویت کند بلکه (برای اخلاق) مفیدتر آن است که «نجات خود را با ترس و لرز به عمل آوریم»[4] (کلام سختی که اگر مورد سوء‌تفاهم واقع شود می‌تواند انسان را به تعصب کور بکشاند). فقط [مسأله این است که] اگر انسان به خصلتی که یک بار بدان دست یافته است اعتماد نکند، مشکل بتواند در حفظ و تقویت آن استقامت به خرج دهد. در هر حال، بدون گرفتار شدن به هیجانات اضطراب‌آور یا خوشایند، می‌توان از طریق مقایسهٔ طرز زندگی گذشتهٔ خود با آرامشی که مورد انتظار است، به این اعتماد دست یافت. ـ زیرا کسی که در یک دورهٔ طولانی زندگی، تأثیر اصول پذیرفته شدهٔ خیر را بر اعمال و رفتار خود یعنی بر بهبود رو به پیشرفت طرز زندگی خود مشاهده کرده است و بنابراین می‌تواند اصلاح اساسی در خصلت اخلاقی خود را حدس بزند، به همین جهت می‌تواند به نحو معقولی امیدوار باشد که قوای او برای همین

---

۱. انجیل متّی، باب ششم، آیهٔ ۳۳؛ انجیل لوقا، باب دوازدهم، آیهٔ ۳۱ ـ م.

۲. انجیل متّی، باب ششم، آیهٔ ۳۳ ـ م.

۳. نامه به رومیان، باب هشتم، آیهٔ ۱۶ ـ م.

۴. نامه به فیلّیان، باب دوم، آیهٔ ۱۳ ـ م.

پیشرفت، اگر فقط اصول آن درست باشد، پیوسته رو به افزایش است و او نه فقط در همین زندگی دنیوی، پیمودن این مسیر را رها نخواهد کرد و همواره با شجاعت بیشتری در این طریق پیش خواهد رفت بلکه اگر پس از این زندگی، حیات [اخروی] دیگری در انتظار او باشد، وی تحت شرایط دیگری [یعنی شرایط بهتری] پیروی از همان اصول را ادامه خواهد داد و اگر چه به غایت کمال نخواهد رسید اما پیوسته بدان تقرب می‌جوید؛ زیرا طبق آنچه تاکنون دریافته است، خصلت اخلاقی او می‌تواند از پایه و اساس اصلاح گردد و بهبود یابد. در مقابل، کسی که با وجود تصمیم‌گیری‌های مکرر برای اقدام به خیر، هیچ وقت در این مورد ایستادگی نمی‌کند، همواره به شر و بدی باز می‌گردد و یا در استمرار زندگی خود می‌بیند که از بد به بدتر و در واقع چنان که گویی از دامنه به عمق ۶۹ ورطهٔ هلاکت سقوط می‌کند و نمی‌تواند امید عقلانی داشته باشد که هر قدر هم عمر طولانی داشته باشد یا حتی اگر زندگی اخروی در انتظار او باشد، بتواند خود را اصلاح کند؛ زیرا باید این حالت را به عنوان شرارتی که در عمق جانش ریشه دوانده است، تلقی کند. حالت اول ناظر به یک آیندهٔ مطلوب و فرخنده، اگر چه غیرمترقبه است؛ اما حالت دوم حتی ناظر به یک فقر غیرمترقبه است؛ یعنی هریک از این دو حالت برای انسان، تا آنجا که امکان قضاوت وجود دارد، سعادت یا شقاوت ابدی است. این تصورات به قدر کافی قدرت آن را دارند تا یک طرف را نسبت به خیر، مطمئن و ثابت قدم گردانند و در طرف دیگر ندای وجدان را بیدار کنند تا در حد امکان علیه شرارت بشورد، و لذا در این مورد به عنوان یک انگیزه و محرک عمل کنند؛ بدون اینکه ضرورتاً ابدیت خیر یا شر را به نحو برون ذهنی ۷۰ جزماً به عنوان تقدیر انسان به حساب آورند.[1] در چنین ادعاها و توهمات باطلی

---

۱. یکی از پرسش‌هایی که حتی اگر پرسش‌کننده بدان جواب دهد، واجد هیچ بصیرتی نخواهد بود (و می‌توان آنها را پرسش‌های کودکانه نامید) این است که: آیا مجازات دوزخ پایان‌پذیر است یا ابدی؟ اگر شق اول تعلیم داده شود این نگرانی درپیش است که بعضی افراد (مثل تمام کسانی که به برزخ معتقدند یا آن ملوان همسفر مور) [درکتاب مجموعهٔ سفرها اثر Francis Moor، سال ۱۷۴۵] بگویند: «امیدوارم بتوانم آن را تحمل کنم»؛ اما اگر شق دوم به عنوان شاخص ایمان پذیرفته شود ممکن است امید به معافیت کامل از مجازات پس از مرگ ←

عقل فقط از حدود شناخت و ادراک خود تجاوز می‌کند. خصلت خیر و خالصی که انسان در وجود خود از آن آگاه است (و می‌توان گفت روح خیری است که بر

---

به وجود آید گر چه این امید خلاف غایت این نظریه است. زیرا در لحظهٔ پشیمانی در پایان زندگی، هنگام موعظه و تسلّی دادن روحانی (کشیش) بسیار بی‌رحمانه و غیر انسانی خواهد بود اگر طرد دائمی انسان را [از رحمت الهی] به او خبر دهند؛ و چون بین طرد ابدی و عفو کامل [بنا بر فرض] حد وسطی وجود ندارد (به این نحو که یا باید تا ابد در مجازات بماند یا اصلاً مجازات نشود) پس باید به شق دوم امیدوار باشد؛ یعنی باید به او وعده داده شود که در اسرع وقت به یک انسان محبوب خدا تبدیل می‌شود. حال در اینجا، چون برای ورود به یک زندگی خوب، دیگر وقت و مجالی باقی نمانده است، اعترافات شخص توبه‌کار، قواعد و تشریفات ایمانی و همچنین سوگند و تعهد برای یک زندگی تازه در یک مهلت و مجال نسبتاً طولانی در حیات آینده، هیچ کدام کارساز نیست. ـ اگر ابدیت تقدیر آیندهٔ انسان، که با طرز زندگی کنونی او منطبق و متناسب است، یک امر جزمی تلقی گردد و به انسان چیزی بیش از این تعلیم داده نشود که متناسب با وضعیت اخلاقی‌ای که تاکنون داشته است از آیندهٔ خود تصویری بسازد و آن را نتیجهٔ طبیعی و قابل پیش‌بینی این وضعیت تصور کند، این نتیجه‌ای محتوم است در این صورت غیر قابل مراقبت بودن این نتایج تحت حاکمیت شر، واجد همان آثار اخلاقی برای او خواهد بود (یعنی او را مجبور می‌کنند پیش از آنکه زندگی‌اش تمام شود آنچه را که انجام داده است، تا حد ممکن، از طریق جبران یا پرداخت غرامت متناسب با اعمالش بی‌اثر کند). چنان‌که می‌توان این مطلب را از اعلام ابدی بودن آن انتظار داشت، بدون اینکه مستلزم قبول زبان این جـزمیت باشد (که نه تأمل عقلی آن را تأیید می‌کند و نه کتاب مقدس): زیرا انسان شریر در زندگی خود با تکیه بر این جزمیت، پیشاپیش یا خود را به سهولت عفو شده تلقی می‌کند و یا در نهایت فرض می‌کند این محاسبه فقط مربوط به ادعای عدالت الهی در مورد رفتار اوست و فقط با صرف الفاظ می‌توان جوابگوی آن بود که این امر موجب هدر رفتن حقوق انسانی خواهد شد و هیچ کس نمی‌تواند حقوق از دست رفتهٔ خود را دوباره به دست آورد (این پی‌آمد معمولی چنین کفاره‌ای است که نمونهٔ مخالف آن تقریباً غیرمسموع است). ـ اما اگر انسان نگران این باشد که عقلش از طریق وجدان حکم به ملایمت دهد به اعتقاد من سخت در اشتباه است، زیرا چون عقل آزاد است و حتی باید در مورد انسان حکم کند، نمی‌تواند گمراه‌کننده باشد؛ و اگر انسان در چنان شرایطی قرار داشته باشد که در صورت امکان باید بی‌درنگ در مقابل یک حکم مقاومت کند لاجرم باید او را با افکار و اندیشه‌هایش آزاد گذاشت تا با قدرت و قوت تمام بتواند با بررسی همه احتمالات، حکم مناسب صادر کند. ـ من چند ملاحظهٔ دیگر هم به این مطلب اضافه می‌کنم. ضرب‌المثل معروف: هر خیری به پایان خیر می‌انجامد می‌تواند در موارد اخلاقی به‌کار رود اما فقط به شرط

←

ما حاکم است) اعتماد ما را به پایداری و مقاومت آن [در حفظ ثبات شخصیت اخلاقی انسان] برمی‌انگیزد؛ این اعتماد اگرچه غیرمستقیم است اگر ما به برکت ۷۱

---

آنکه به خیر انجامیدن آن به این معنی باشد که شخصیت انسان واقعاً اصلاح گردد. اما انسان چگونه می‌تواند خود را به عنوان چنین موجودی [که در پایان عمر با استفاده از نتایج اعمال خود درمی‌یابد که موجود نیکوکاری بوده است] بشناسد؟ زیرا این شناخت را فقط می‌تواند از نتیجهٔ پایدار و مستمر طرز زندگی فضیلت‌آمیز خود به دست آورد که البته در پایان زندگی خود مجالی برای این کار ندارد. از دیدگاه سعادت می‌توان این کلام را به سهولت پذیرفت؛ اما فقط نسبت به دیدگاهی که انسان بر اساس آن، زندگی خود را ملاحظه می‌کند؛ یعنی نه از دیدگاه آغاز زندگی بلکه از دیدگاه پایان آن، که انسان به عقب بازمی‌گردد و گذشتهٔ خود را از نظر می‌گذراند. درد و رنج‌های کهنه و باقی‌مانده از زمان‌های گذشته، اگر انسان پیشاپیش خود را از تأثیر و نفوذ آنها رها کرده باشد [اخلاق رواقی] هیچ خاطرهٔ تلخی برجای نمی‌گذارند؛ بلکه بیشتر این مسرتِ ناشی از لذت سعادت کنونی موجب التذاذ خاطر انسان می‌شود: زیرا خوشی یا ناخوشی (به عنوان امور متعلق به قلمرو احساس) مندرج در سلسلهٔ توالی زمانی هستند [مربوط به حالت زمان‌مندی انسان‌اند] و بنابراین همراه آن ناپدید می‌شوند و جزئی از لذت حقیقی زندگی کنونی را تشکیل نمی‌دهند بلکه به عنوان نتایج و توابع، جایگزین آن می‌شوند. اما اگر این عبارت در مورد سنجش ارزش‌های اخلاقی که تاکنون در زندگی انسان جریان داشته است، به‌کار رود، و انسان چنین قضاوت کند که مضمون این عبارت با یک زندگی اخلاقاً خوب هماهنگ است، ممکن است گرفتار خطا شود. زیرا اصل اخلاقی درون ذهنی خصلت، (به عنوان یک اصل فوق حسی) که بر اساس آن باید زندگی انسان مورد ارزیابی قرار گیرد، از آن نوعی نیست که وجود آن قابل تقسیم به ادوار زمانی باشد؛ بلکه در مورد آن باید به عنوان وحدت مطلق اندیشید؛ و چون در مورد خصلت فقط بر اساس رفتار و اعمال خود (به عنوان تجلیات همان خصلت) می‌توانیم قضاوت کنیم، باید زندگی خود را به منظور این ارزیابی فقط در یک وحدت زمانی یعنی به عنوان یک کل مورد ملاحظه قرار دهیم. سپس در این حالت ممکن است نکوهش‌های ناشی از بخش اول زندگی (دورهٔ قبل از اصلاح) به اندازهٔ ستایش‌های ناشی از بخش دوم آن، گویا و رسا باشد و صدای افتخارآمیز و پیروزمندانهٔ: چه پایان خوشی، همه چیز عالی است! به خاموشی گراید. ــ در نهایت همراه با نظریهٔ مکافات مستمر در آن جهان، نظریهٔ دیگری وجود دارد که اگر چه هر دو نظریه یکسان نیستند ولی بدون ارتباط با هم نیز نمی‌باشند؛ به این معنی که «تمام گناهان در همین جهان باید آمرزیده شوند» و حساب ما باید در پایان زندگی کاملاً بسته شود و هیچ کس نمی‌تواند امیدوار باشد آنچه در اینجا مورد غفلت واقع شده در آنجا جبران گردد. اما این نظریه حتی کمتر ازنظریهٔ اول می‌تواند خود را به عنوان یک نظر جازم به ما بقبولاند؛ بلکه در اینجا ما با ←

این استواری مراقب لغزش‌های خود باشیم، شفیع و تسلّی‌بخش (پاراکلیت [= فارقلیط])[1] ماست. اما اطمینان ما به این خصلت نه ممکن است و نه، تا آنجا که قابل ملاحظه است، اخلاقاً مفید؛ زیرا (آنچه باید به درستی مورد توجه واقع شود) ما نمی‌توانیم این اعتماد را بر یک آگاهی بی‌واسطه از تغییرناپذیری خصلت خود بنا کنیم؛ چون نمی‌توانیم آن را به دقت ملاحظه کنیم. بلکه ما باید همیشه فقط از پیامدهای این خصلت در جریان زندگی نتیجه‌گیری کنیم؛ حال چون این نتیجه‌گیری‌ها فقط از ادراکات به عنوان نمودها و تجلیات خصلت خوب یا بد به دست می‌آیند، بخصوص قدرت این خصلت را هرگز با اطمینان نمی‌توان شناخت؛ بخصوص اگر انسان تصور کند که خصلت اخلاقی‌اش تا پایان قریب‌الوقوع زندگی اصلاح خواهد شد. در اینجا دلایل تجربی صحت خصلت اخلاقی به کلی ناقص است و نمی‌توان با تکیه بر این دلایل بر ارزش اخلاقی روش زندگی حکم کرد؛ و این فقدان تسلی خاطر، نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر حکم عقلانی وضعیت اخلاقی است (گر چه خود طبیعت انسان به موجب ابهام در تمام آرا و نظریاتش در مورد قلمرو خارج از محدودهٔ این زندگی، مانع می‌شود از اینکه انسان تماماً تسلیم این یأس خام و ابتدایی گردد).

سومین و ظاهراً بزرگترین مشکل، که هر انسانی، حتی پس از آنکه در

---

یک اصل بنیادی مواجه‌ایم که از طریق آن عقل عملی کاربرد مفاهیم فوق حسی خود را تنظیم می‌کند و تحت ضابطه و قاعده درمی‌آورد در حالی که در این مورد از شرایط برون ذهنی نظریهٔ اخیر چیزی نمی‌داند. یعنی عقل عملی حداکثر می‌گوید: ما فقط می‌توانیم از گذران طرز زندگی خود نتیجه بگیریم که آیا توانسته‌ایم انسان‌های محبوب خدا باشیم یا نه؛ و چون این رویهٔ زندگی با حیات ما (عمر ما) به پایان می‌رسد در نتیجه با توجه به طی دورهٔ زندگی خود می‌توانیم بگوییم که آیا زندگی ما در پایان عمر قابل توجیه بوده است یا نه. ــ اگر ما به جای اینکه اصول تقویمی (constitutiven) شناخت خود را بر اشیای فوق حسی اطلاق کنیم، اشیایی که البته شناخت آنها برای ما ممکن نیست، اطلاق حکم خود را بر اصول تنظیمی (regulative) که کاربرد آنها در تحول عملی ممکن است، محدود کنیم، در بسیاری از موارد با حکمت انسانی بهتر هماهنگ است و گرفتار علم کاذب و تصور باطل در اموری که انسان اصولاً چیزی از آنها نمی‌داند، نمی‌شویم و سفسطهٔ بی‌اساسی که برای اخلاق زیان‌آور است، گر چه زمانی طولانی توجه ما را جلب کرده است، در نهایت یکباره و برای همیشه برملا خواهد شد.

1. paraklet=paraclete

۷۲ طریق صواب افتاد، وقتی در پیشگاه عدالت الهی مورد نکوهش قرار گرفت، در محکومیت کل دوران زندگی‌اش با آن مواجه می‌شود، مشکل زیر است: ـ هر قدر انسان در طریق وصول به یک خصلت خیر کوشیده باشد و حتی هر قدر با مقاومت در انطباق کل دورهٔ زندگی خود با خصلت خیر پیش رفته باشد باز هم از شر آغاز کرده است [اشاره به گناه فطری بر اساس باور مسیحی است] و از این گناه به هیچ وجه نمی‌تواند تبرئه گردد. اینکه انسان به موجب تحوّل قلبی خود، دیگر مرتکب گناه تازه‌ای نشود نمی‌تواند گناهان سابق او را جبران کند. همچنین انسان نمی‌تواند در خوش‌رفتاری خود در زمان آینده (از این پس) اقدام خیری علاوه بر آنچه تکلیف اوست انجام دهد، زیرا تکلیف همیشگی او اقدام به حداکثر خیری است که در توان دارد. ـ این گناه اصلی که مقدّم بر هر اقدام خیری است که انسان بدان اقدام می‌کند، چیزی جز آنچه ما آن را شرّ بنیادی نامیدیم، نیست (رجوع کنید به فصل اول) و تا آنجا که بتوانیم آن را با عدالت عقلانی خود ملاحظه کنیم نمی‌تواند توسط شخص دیگری خنثی گردد؛ زیرا یک مسئولیت قابل انتقال از قبیل بدهی مالی نیست که شخص دیگری بتواند آن را به عهده بگیرد (که برای طلبکار علی‌السویه است خود شخص مدیون یا شخص دیگری آن را بپردازد) بلکه این خصوصی‌ترین مسئولیت یعنی مسئولیت گناه است که فقط شخص گناهکار می‌تواند آن را به دوش بکشد و دیگران حتی از باب ایثار و کرامت نمی‌توانند آن را تقبل کنند. ـ و امّا شرّ اخلاقی (تجاوز از قانون اخلاقی به عنوان حکم الهی گناه نامیده می‌شود) نه در مقابل ذات مقدس نامتناهی که اقتدارش از این طریق زیان دیده باشد (ما از نسبت متعالی انسان به ذات مقدس خداوند چیزی درک نمی‌کنیم) بلکه به عنوان یک شرارت خصلت اخلاقی خود انسان و کلاً در اصول اخلاقی او (همچون اصل کلی در مقابل تجاوزهای شخصی و جزئی) یک تجاوز نامحدود به قانون و لذا یک مسئولیت محسوب می‌گردد (در دادگاه عدالت انسانی که به جرائم منفرد جزئی و لذا فقط به رفتار و آنچه بدان منسوب و مربوط است می‌پردازد و نه به خصلت کلی و عمومی موردنظر، موضوع متفاوت است) پس به نظر می‌رسد هر انسانی منتظر تنبیه و مکافات ابدی از جانب پروردگار است.

حل این مشکل مبتنی بر ملاحظات زیر است: حکم عادلانهٔ کسی که از دل‌ها

با خبر است باید به عنوان حکمی تلقی گردد که بر اساس خصلت عمومی و مشترک متهم صادر شده است، نه بر اساس ظواهر خصلت او یعنی اعمال ۷۳ مخالف یا موافق قانون او. اما اکنون با فرض اینکه در وجود انسان خصلت خیر بر اصل شر، که پیش از این بر وجود او غلبه کرده بود، فایق آمده است، این سؤال مطرح است: آیا نتیجهٔ اخلاقی مورد اول [گناه فطری] یعنی مکافات آن (به عبارت دیگر تأثیر ناخرسندی خداوند بر شخص گناهکار) نیز مبتنی بر وضعیت فعلی، یعنی بهبود خصلت اخلاقی است، وضعیتی که بنابرآن وی اکنون یک انسان محبوب خداست. در اینجا سؤال این نیست که: آیا پیش از تغییر باطنی او مجازات تعیین شده برایش باید با عدالت الهی مطابقت داشته باشد (مطلبی که هیچ کس در مورد آن تردید ندارد)؛ پس این مجازات (در این تحقیق) نباید به عنوان مجازاتی که قبل از اصلاح در مورد او اجرا شده است، تصور گردد. اما این مجازات همچنین نمی‌تواند به عنوان مجازات مناسب با دورهٔ بعد از اصلاح تلقی گردد؛ یعنی زمانی که انسان در روش زندگی جدید خود و به لحاظ اخلاقی و کیفیت زندگی‌اش (که یک انسان کاملاً محبوب خداست) انسان دیگری شده است، گر چه البته عدالت متعالی، که به موجب آن هیچ مستحق مجازاتی بدون مجازات نمی‌ماند، باید کاملاً اجرا گردد. پس چون این مجازات نه قبل از تغییر باطنی انسان با حکمت خداوندی سازگار است و نه بعد از آن، و در عین حال امری ضروری است، لذا باید در ضمن خود این تغییر باطنی و مطابق با آن اجرا گردد. پس ما باید ملاحظه کنیم که آیا در جریان این تغییر باطنی، همان شر درمفهوم اخلاقی این دگرگونی وارد نشده باشد؛ به نحوی که این انسان جدید دارای خصلت اصلاح شده (در وضعیت دیگری) گناه دیگری مرتکب شود و به ۷۴ موجب آن مستحق مجازاتی[1] گردد که اجرای آن از لوازم عدالت الهی است. ــ

---

۱. این فرضیه که در جهان به طور کلی شر، مکافات تجاوز است نه می‌تواند مبین عدالت الهی باشد و نه مثبت فایده‌ای برای دین صوری (پرستش)، زیرا چنین تصنعی به مسئله نگاه کردن بسیار سطحی و عامیانه است. بلکه فرض نزدیک‌تر به عقل انسان، که متمایل است جریان طبیعت را به قوانین اخلاقی پیوند بزند و به طور طبیعی چنین فکری را مطرح می‌کند، این است: ما پیش از آنکه خواسته باشیم از شرور زندگی در امان باشیم یا با غلبه بر شرور، ←

یعنی این تغییر باطنی عبارت است از خروج انسان از شرارت و ورود او به خیر، ترک انسانیت قبلی و جذب انسانیت جدید، به نحوی که آن انسان گناهکار (و همراه او تمام تمایلات تا جایی که موجب گناه می‌شوند) ناپدید گردد و [انسان جدید] بر مبنای عدالت زندگی کند. اما این تغییر به عنوان یک تعیّن عقلانی شامل دو اقدام اخلاقی متمایز، که یک مقطع زمانی بین آنها فاصله شده باشد، نیست؛ بلکه یک اقدام بسیط یگانه است؛ زیرا فرو گذاشتن شرارت از طریق خصلت خیر، که نتیجهٔ آن ورود به خیر است و برعکس، ممکن است. پس اصل خیر، در ترک شرارت هم به اندازهٔ جذب خیر مؤثر است و درد و رنجی که انسان باید در انطباق با حق و عدالت تحمل کند از لوازم هر دو مرحله است. خروج از خصلت فاسد و ورود به خصلت صالح (مانند «فوت افراد سالمند» و «به صلیب‌کشیدن بدن») فی نفسه نوعی فداکاری و از سر گذراندن سلسله‌ای طولانی از شرور زندگی است که انسان جدید پس از آن، خصلت فرزند خدا یعنی صرفاً خصلت خیر را می‌پذیرد. اما البته از سر گذراندن این سلسله در واقع گویی مجازات شخص دوم یعنی شخص سالمند است (زیرا این فرد اخلاقاً شخص دیگری شده است). ــ اینکه او به لحاظ بدنی هم مستحق مجازات باشد (لحاظ کردن شخصیت تجربی او به عنوان یک موجود حسی) و به عنوان چنین شخصی در پیشگاه یک دادگاه اخلاقی و بنابراین در پیشگاه [وجدان] خود باید محاکمه شود، و بنابراین اینکه در خصلت جدید خود (به عنوان یک موجود عقلانی) در مقابل یک قاضی الهی که در مقابل او این خصلت تحقق یافته است،

---

پاداشی دریافت کنیم، ابتدا باید بکوشیم انسان‌های بهتری بشویم. ــ به این جهت اولین انسان (درکتاب مقدس) به این صورت معرفی شده است که اگر می‌خواهد غذا بخورد و همسرش با درد و رنج فرزندان را به دنیا آورد در حالی که هر دو فوت می‌کنند، محکوم به کارکردن است و این همه ناشی از نقض قانونی است که مرتکب شده‌اند؛ گر چه برای ما قابل تشخیص نیست که چرا حیوانات با اینکه اعضا و اندام‌هایشان شبیه انسان خلق شده است مقدرات دیگری دارند و هرگز مرتکب چنین تجاوزهایی نمی‌شوند. در نظر هندوان انسان چیزی نیست جز روحی (موسوم به دِوَ Dewa) که به دلیل تجاوزهای سابق خود برای مجازات در یک بدن حیوانی زندانی شده است و حتی فیلسوفی (مالبرانش) به جای اینکه بگوید اسب‌ها «بدون اینکه از یونجهٔ ممنوعه خورده باشند» چنین کارهای سختی را تحمل می‌کنند ترجیح می‌داد بگوید [به تبع دکارت] حیوانات فاقد ادراک عقلانی، فاقد روح و لذا فاقد احساس‌اند.

اخلاقاً شخص دیگری شده است و در حالت طهارت و خلوص مانند فرزند خدا که خصلت او را در درون خود پذیرفته است، یا اینکه (اگر این معنا را در یک فرد مشخص کنیم) این شخص گناه را برای خود و برای همهٔ افرادی که به او معتقدند تحمل می‌کند و آن را به عنوان نایب[1] و مسئول این گناه با تحمل رنج و مرگ، عالی‌ترین مرحلهٔ عدالت را به عنوان منجی[2] به انجام رسانده است و به عنوان شفیع[3] به انسان‌ها امیدواری می‌دهد که با عذر موجه در پیشگاه دادگاه عدالت حضور یابند؛ فقط (وقتی مطلب به این نحو تصور شود) رنجی که انسان جدید تا هنگام مرگ در سنین پیری، در سرتاسر زندگی خود باید تحمل کند،[4] به

1. Stellvertreter
2. Erlöser
3. Schverwalter

۴. همچنین پاک‌ترین خصلت اخلاقی، برای انسان به عنوان یک موجود عالم خاکی، چیزی بیش از این به وجود نمی‌آورد که او را برای همیشه یک فاعل افعال محبوب خداوند می‌گرداند (افعالی که در جهان حسی از انسان صادر می‌شود). کیفیت این خصلت (چون باید آن را کیفیتی که به نحو فوق حسی بنا شده، تصور کرد) در واقع می‌تواند و باید مقدس و مطابق الگوی خود باشد. اما مراتب آن (چنان که در افعال انسان نشان می‌دهد) همواره ناقص می‌ماند و از الگوی خود بی‌نهایت فاصله دارد. با این وصف، چنین خصلتی، چون حاوی اساس پیشرفت مستمر انسان در محدودهٔ این نقص است، به عنوان یک وحدت عقلانی، در مجموع جایگاه این وضعیت را اشغال می‌کند. حال فقط این سؤال مطرح است: کسی که «هیچ محکومیتی ندارد» [نامه به رومیان، باب هشتم، آیهٔ ۱] یا هیچ محکومیتی در او نباید باشد، آیا می‌تواند خود را عادل فرض کند و در عین حال، درد و رنج‌هایی را که در راه تکامل مستمر وصول به خیر تحمل می‌کند به‌حساب مجازات بگذارد و براین‌اساس خودرا مستحق مجازات و لذا منفور خدا قلمداد کند؟ بله، اما فقط درکیفیت انسانیتی که پیوسته [و به تدریج] آن را از دست می‌دهد. آنچه در این کیفیت (یعنی شرایط انسان سالمند) به عنوان مجازات شایستهٔ انسان است (کل درد و رنج‌ها و شرور زندگی) همه را انسان در کیفیت انسانیت جدید خود فقط برای وصول به خیر، با مسرّت و خوشرویی می‌پذیرد. بنابراین، درد و رنج‌ها تا وقتی و از آن جهت که مجازات محسوب نمی‌گردند بلکه حداکثر می‌توان گفت: درد و رنج‌هایی که به انسان صدمه و ضربه می‌زنند و انسان سالمند باید همه را به حساب مجازات خود بگذارد، از آن جهت که مشرف به موت است باید به عنوان یک انسان جدید، این امور را آزمایش و تمرین خصلت اخلاقی خود برای تحقق خیر در وجود خود تلقی کند. این مجازات معلول و در عین حال [به عنوان غایت] علت این فعالیت و آن رضایت خاطر و سعادت اخلاقی است که

←

عنوان مرگی که نمایندهٔ انسانیت [یعنی حضرت عیسی] آن را به عنوان مرگ یک
۷۵ بار برای همیشه [برای کل انسانیت] تحمل کرده است، تصور می‌شود. ــ در اینجا همان سود مازاد بر افعال خیر، که قبلاً مورد غفلت واقع شد، در کار است، سودی که باید به حساب فضل و رحمت خداوند گذاشته شود. زیرا آنچه در زندگی دنیوی (و شاید در هر زمانی و در هر جهانی) ما باید همیشه فقط بدان نایل شویم (یعنی تبدیل شدن به یک انسان محبوب خدا) باید چنان به ما نسبت داده شود که گویی پیشاپیش این وضعیت تماماً در مالکیت ما بوده است؛ و البته ما، تا آنجا که (بنابر خود شناسی تجربی) خود را می‌شناسیم (خصلت ما بی‌واسطه نیست بلکه
۷۶ فقط مطابق اعمال ما سنجیده می‌شود) در این مورد هیچ گونه ادعای حقانی نداریم،[1] به‌طوری که شاکی درونی ما [یعنی وجدان] همواره متقاضی صدور حکم محکومیت [ما] است. پس حکم همیشه فقط از جانب رحمت و تفضّل [الهی] است؛[2] گرچه هنگامی که ما در مورد آن امور خیر در پرتو ایمان خود از هر نوع مسئولیت و پاسخگویی معاف می‌شویم، این حکم با عدالت سرمدی هماهنگ است (این حکم به عنوان یک حکم موجه و رضایت‌بخش فقط در معنای[3] خصلت اصلاح شدهٔ ما قرار دارد، خصلتی که فقط خدا آن را می‌شناسد).

حال باز هم می‌توان سؤال کرد: آیا این استنتاج حقانیت کسی که در اصل گناهکار بوده اما به یک انسان دارای خصلت محبوب خداوند تحول یافته است، متضمن هیچ فایدهٔ عملی هست یا نه و اگر هست دارای چه فایده‌ای است؟

---

در آگاهی انسان از رشد اخلاقی او در جهت خیر قرار دارد (و با ترک شرارت، یک عمل واحد است). در مقابل این خصلت حتی شرارت موجود در خصلت پیشین نه فقط دارای ارزش مجازات است بلکه باید به عنوان چنین ارزشی احساس شود؛ زیرا اگر به عنوان صرف شر تلقی گردد مستقیماً در مقابل چیزی قرار دارد که انسان در چنان خصلتی آن را به عنوان سعادت بدنی خود یگانه غایت خود قرار می‌دهد.

۱. بلکه فقط استعداد دریافت، تنها چیزی است که ما می‌توانیم به خود نسبت دهیم. اما حکم یک [مقام] مافوق در اعطای یک خیر، که اتباع او به جز استعداد (اخلاقی) دریافت آن، چیز دیگری ندارند، تفضل (رحمت = Gnade) نامیده می‌شود.

۲. مقایسه کنید با قرآن: ان‌الحکم الاّللّه ... سوره‌های انعام و یوسف، و الاله‌الحکم، سورهٔ انعام ـ م.

3. Idee

نمی‌توان معلوم کرد این امر در دین و جریان زندگی چه کاربرد مثبتی می‌تواند داشته باشد؛ چون شرط این تحقیق این است که کسی که این تحقیق در مورد او انجام می‌شود پیشاپیش خصلت پسندیدهٔ لازم را به دست آورده باشد تا هر نوع کاربرد عملی مفاهیم اخلاقی برای رشد و تقویت آن منظور گردد. زیرا چنین خصلتی شرایط تسلی را (به عنوان تسلی و امید نه یقین و اطمینان) برای کسی که این خصلت را در خود می‌یابد فراهم می‌کند. پس استنتاج این معنا تا اینجا فقط جواب به یک پرسش نظری است که به همین دلیل نباید با سکوت از آن گذشت؛ زیرا در غیر این صورت می‌توان عقل را نکوهش کرد که به کلی نمی‌تواند بین امید انسان به بخشودگی گناهانش با عدالت خداوندی ارتباط و اتّصال برقرار کند؛ نکوهشی که بعضاً و بخصوص برای اهداف اخلاقی می‌تواند زیانبار باشد. فقط فواید منفی این استنتاج برای دین و اخلاق که ممکن است عاید کسی شود بسیار گسترده است. زیرا از این استنتاج چنین به دست می‌آید که با فرض تحول باطنی کامل در درون انسان متهم به گناه، می‌توان به عفو او در پیشگاه عدالت آسمانی اندیشید؛ بنابراین هیچ عمل جبرانی و کفاره‌ای، خواه از نوع توبه یا تشریفات، و هیچ استمداد و تمجیدی هر قدر عالی و با شکوه (حتی آرمان‌هایی که می‌توانند نایب فرزند خدا شوند) نمی‌توانند نواقص انسان گناهکار را اصلاح کند و یا اگر اصلاح شده باشد صلاحیت او را در پیشگاه آن دادگاه، حتی اندکی، تقویت کند؛ زیرا این آرمان باید در خصلت ما تحقق یافته باشد تا واجد ارزش عملی گردد.

سؤال دیگری مطرح است بدین مضمون: انسان در پایان زندگی خود چه قولی می‌تواند به خود بدهد یا چه ترسی ممکن است داشته باشد؟ در اینجا انسان باید قبل از هرچیز شخصیت خود را حداقل تا حدود معینی بشناسد. پس اگر معتقد باشد خصلتش بهبود یافته است باید در عین حال خصلت (فاسد) ۷۷ قبلی خود را که در چه مواردی و تا چه حدودی آن را ترک کرده است؛ و هم کیفیت خصلت جدید (خالص یا ناخالص بودن آن) و هم درجه و شدت آن را که تا چه حدودی می‌تواند تخمین بزند در نظر داشته باشد تا بتواند بر خصلت پیشین غلبه و از بازگشت آن ممانعت کند. پس خصلت خود را در کل دورهٔ زندگی خود باید پژوهش کند. همچنین او نمی‌تواند از طریق یک آگاهی

بی‌واسطه به یک مفهوم قطعی و معین از خصلت واقعی خود دست یابد؛ بلکه از طریق جریان عملی زندگی خود می‌تواند به این اطمینان دست یابد؛ پس برای حکم دادگاه آینده (یعنی وجدان بیدارش به ضمیمهٔ اطلاعات تجربی که از شخصیت خود دارد) در مورد محکومیت خود، هیچ وضعیتی را نمی‌تواند پیش‌بینی کند مگر اینکه روزی کل دوران زندگی خود را پیش چشم خود قرار دهد، نه فقط بخشی از آن را، که شاید آخرین بخش آن و از نظر او مناسب‌ترین بخش آن باشد. در اینجاست که اگر عمر او استمرار یابد باید سرتاسر زندگی خود را (بدون اینکه حد و مرزی برای آن لحاظ کند) تحت نظر داشته باشد. حال در این شرایط نمی‌تواند خصلت از پیش معین و شناخته شدهٔ خود را به جای عمل بنشاند بلکه برعکس باید خصلت کنونی خود را از اعمالی که در گذشته انجام داده استنتاج کند. سؤال من از خواننده این است که اگر کسی برای این اعتقاد که روزی در پیشگاه دادگاه عدالت خواهد ایستاد، دلیلی داشته باشد و این فکر او را وادار کند تمام خاطرات گذشتهٔ خود را مرور کند (بدون لزوم اینکه شرورترین افراد باشد) و متوجه شود که در بسیاری از موارد غفلت کرده است، در مورد تقدیر آیندهٔ خود، با توجه به آنچه در گذشته انجام داده است، چه تصمیمی خواهد گرفت؟ اگر در این مورد از قاضی عدالتی که در درون خود انسان است سؤال شود او با قاطعیت حکم خواهد کرد؛ زیرا عقل خود را نمی‌توان گمراه کرد یا فریب داد. اما اگر انسان این سؤال را در پیشگاه دادگاه دیگری مطرح کند چون در اینجا باید جواب آن را از منابع خبری دیگری به دست آورد، به موجب عذرشکنندگی و آسیب‌پذیری روح انسان، می‌تواند به قوت و استحکام آن حکم اعتراض کند و کلاً می‌پندارد که به او تعدی کرده‌اند. ممکن است انسان نه از طریق اصلاح واقعی خصلت اخلاقی خود، بلکه از طریق خودآزاری و سخت‌گیری به خود بخواهد خود را مجازات کند یا از طریق خواهش و التماس یا از طریق تشریفات و اعتراف به معتقدات خود بخواهد کار را برخود آسان کند، و هنگامی که به این شیوه‌ها امیدوار گردد (طبق ۷۸ ضرب‌المثل: عاقبت به خیری، کل خیر است) ممکن است پیش از موقع، خود را

بی‌جهت گرفتار زیان‌های زندگی لذیذ نکند و در اواخر عمر به سرعت حساب سود و زیان خود را ببندد.[1]

۱. هدف کسانی که در پایان زندگی خود به یک روحانی متوسل می‌شوند معمولاً این است که او را تسلّی‌دهندهٔ خود قراردهند؛ البته نه تسلی درد و رنج‌های جسمانی ناشی از بیماری‌های اواخر عمر و یا تسلی ترس طبیعی از مرگ (زیرا مرگ چون به معنی پایان دردهای بدنی است خود ازاین‌جهت تسلی‌دهنده است) بلکه تسلی درمقابل عذاب اخلاقی یعنی نکوهش وجدان. در اینجا باید بیش از پیش وجدان را تحریک و تشحیذ کرد تا به امور خیر اقدام کند و بقایای نتایج شرارت‌های گذشته را (غرامت و جبران) معدوم کند و از این اخطار غفلت نکند که: «با مدعی خود (یعنی کسی که یک ادعای حقانی علیه تو دارد) مادام که با وی در راه هستی (یعنی تا آنجا که به زندگی خود ادامه می‌دهی) صلح کن؛ مبادا او تو را (پس از مرگ) به قاضی سپارد.» و غیره [انجیل متی، باب پنجم، آیهٔ ۲۵]. اما در حالتی که گویی وجدان به مواد افیونی تخدیر شده است مسئولیت آن، هم به عهدهٔ خود انسان است و هم به عهدهٔ دیگران تا از این تخدیر جان سالم به در برد؛ و این درست ضد غایتی است که بنابر آن، تقویت وجدان در پایان زندگی یک ضرورت است.

# بخش دوم

## ادعای حقانی اصل شر در مورد حاکمیت بر انسان و نزاع اصل خیر و شر با یکدیگر

کتاب مقدس (بخش مسیحی آن) این مسئلهٔ اخلاقی عقلانی را به صورت داستانی بیان می‌کند که در آن، مقابلهٔ این دو اصل با یکدیگر، همچون مقابلهٔ بهشت و دوزخ، در وجود انسان، به عنوان دو شخص خارج از وجود او تصور شده است که نه فقط قدرت خود را به رخ یکدیگر می‌کشند بلکه همچنین (یکی به عنوان شاکی انسان و دیگری به عنوان مدافع او) گویی می‌خواهند ادعاهای خود را در پیشگاه یک قاضی عالی به عنوان ادعاهای واجد ارزش حقانی مطرح کنند.

انسان اصولاً به مالکیت تمام اموال زمین منصوب شده است (سفر پیدایش، باب یکم، آیهٔ ۲۸) البته مالکیت او باید تحت مالکیت خالق و سرور خود به عنوان مالک متعال قرار می‌گرفت. در عین حال یک موجود شرور (که معلوم نیست چرا با وجود خوبی ذاتی خود چنان بد شده است که به آقای خود بی‌وفایی می‌کند) نشان داده است که به علت سقوط [در شرارت] و از دست دادن تمام دارایی خود در آسمان، گرفتار خسران شده است و اکنون می‌خواهد در زمین به دارایی دیگری دست یابد. اما چون اشیای زمینی و مادی نمی‌توانند انسان را به عنوان یک موجود برتر ــ به عنوان یک روح ــ ارضا کنند، لذا ۷۹ می‌کوشد از طریق اثبات بی‌وفایی والدین اولیهٔ خود به خدا و اتکای آنها به خود انسان، بر موجودات روحانی سروری یابد تا از این طریق بتواند خود را به عنوان مالک برتر تمام خوبی‌ها و دارایی‌های زمینی یعنی شاهزاده و امیر جهان نامزد

کند. حال حساسیت مطلب در این است که چرا خداوند در مقابل این موجود شورشی خائن، از قدرت خود استفاده نکرد[1] و حکومتی را که می‌خواست [بر اساس حکمت و عدالت] تأسیس کند در نطفه خفه کرد. اما در هر حال حاکمیت و سروری حکمت متعالی [یعنی خداوند] بر موجودات عاقل [یعنی انسان] بر مبنای اصول اختیار و آزادی آنها اعمال می‌شود و خیر و شرّی که به آنها می‌رسد باید به خود آنها نسبت داده شود. به این ترتیب حکومت شر با عناد و لجاج در مقابل اصل خیر برافراشته شد و تمام فرزندان آدم (به طور طبیعی) مغلوب آن شدند و در واقع چون ظواهر فریبندهٔ خیرات دنیوی بینش آنها را از درک خطرات و آفات، فساد و تباهی عاجز کرده است، با رضایت خود به این اغوا و فریب تن داده‌اند. در واقع اصل خیر به موجب ادعای حقانی حاکمیت بر انسان از طریق تأسیس صورتی از حکومت (حاکمیت خداوند در سنت یهودی) که صرفاً برای عموم و حفظ حرمت خاص آن تأسیس شده است، به بقای خود ادامه داده است. اما روح و قلب اتباع این حکومت جز نسبت به خیرات این جهان به هیچ انگیزهٔ دیگری حساسیت نشان نمی‌دهد و لذا جز با پاداش و کیفر در این زندگی به نحو دیگری نمی‌توان بر آنها حکومت کرد و به همین جهت چون فقط شایستهٔ قوانینی هستند که تا حدودی اخلاقی و تا حدودی هم تشریفات مزاحم و الزامات معمول و متداول‌اند اما به این دلیل که منشأ الزام خارجی‌اند تماماً قوانین مدنی محسوب می‌شوند و ذات درونی خصلت اخلاقی در آنها لحاظ نشده است؛ پس این نظام نتوانسته حکومت شر را از بین برده یا محدود کند بلکه فایدهٔ آن فقط در این است که حق غیر قابل نقض مالک اول [یعنی خداوند] را همواره به خاطر سپرده است. ــ حال به نظر می‌رسد همین مردم، در زمانی، یعنی هنگامی که کل شرور را در یک سلسلهٔ نظام یافته در یک

---

۱. شارل وویکس [charlevoix ، ۱۷۶۱-۱۶۸۲، از مبلغان یسوعی ساکن کانادا ـ مترجم انگلیسی] گزارش داده است که: وقتی شرارت‌های روح شریر را برای شاگردان خود نقل می‌کرد و می‌گفت که چگونه این روح شریر تمام آن بدی‌ها را وارد جهانی کرده است که تماماً خیر آفریده شده است و همچنان با سرسختی می‌کوشد ترتیب و تنظیم امور الهی را برهم زند، شاگردان چگونه با خشم و رنجیدگی سؤال می‌کردند که چرا خداوند شیطان را نابود نمی‌کند؟ سؤالی که او با صداقت اعتراف می‌کند، نمی‌توانسته است فوراً برای آن جوابی بیابد.

مقیاس تام احساس می‌کردند؛ و هم به این دلیل و شاید هم به دلیل تعلیم آزادی اخلاقی [در فلسفه‌های سقراطی] در جامعهٔ یونانی که نظام بردگی را متزلزل ۸۰ می‌کرد و تأثیر تدریجی خود را بر جای می‌نهاد، اغلب آنها را واداشت تا به انقلاب بیندیشند؛ انقلابی ناگهانی از ناحیهٔ شخصی [یعنی حضرت عیسی] که حکمت او از حکمت فیلسوفان تا آن زمان ناب‌تر بود، زیرا از آسمان نازل شده بود. او خود را با توجه به تعالیم و مثال خود به عنوان یک انسان واقعی اما انسانی که سفیر چنان مبدئی بود معرفی کرد و به‌موجب عصمت‌ذاتی‌اش، مشمول میثاقی که بقیهٔ نوع انسان از طریق پدر و نمایندگانش بااصل شر بسته‌اند، نیست؛[1]

---

۱. تصور شخصی که از تعلق ذاتی به شر آزاد باشد و از یک مادر باکره متولد شده باشد معنایی است که توضیح آن دشوار است و در عین حال عقل می‌تواند به سهولت آن را با غریزهٔ اخلاقی وفق دهد. زیرا، چون تولد طبیعی بدون لذت حسی هر دو طرف (والدین) تحقق نمی‌یابد، اما چون به نظر می‌رسد برای ما (برای عظمت انسانیت) این امر به شباهت با طبیعت کلی نوع حیوان می‌انجامد که از تصور آن شرمنده می‌شویم (معنایی که به همین دلیل به قداست رهبانیت انجامیده است) و به عنوان یک عمل غیراخلاقی با کمال انسانیت قابل جمع نیست و در عین حال چون با طبیعت انسان پیوند خورده است بنابراین در اخلاف انسان به عنوان یک خصلت شر و تمایل به بدی به ارث گذارده شده است. این تصور مبهم (از یک طرف صرفاً حسی و از طرف دیگر اخلاقی و لذا معقول) همین معنای تولد یک فرزند از یک مادر (باکره) بدون تماس جنسی است، بدون لغزش اخلاقی و کاملاً شایسته که البته تبیین نظری آن خالی از دشواری نیست (اما در این مورد به لحاظ اهداف عملی هیچ گونه تصمیم‌گیری ضرورت ندارد). زیرا طبق فرضیهٔ انعقاد نطفه، مادر، که بر اساس تولد طبیعی از والدین خود به وجود آمده است، گرفتار این ننگ اخلاقی [یعنی تماس جنسی والدینش] شده و حداقل نیمی از آن را [یعنی تا آنجا که مادر، قطع‌نظر از دخالت پدر، در تولد فرزند دخیل است] به فرزند خود منتقل کرده است. پس برای اجتناب از این نتیجه باید وجود قبلی نطفه [شر ـ مترجم انگلیسی] را در والدین فرض کرد اما به نحوی که در جنس مؤنث گسترش نیافته باشد (در غیر این صورت این نتیجه اجتناب‌ناپذیر است) بلکه فقط در جنس مذکر (نه در بخش اورول بلکه در بخش اسپرم) به وجود آمده باشد، یعنی بخشی که در حاملگی فوق طبیعی دخالت ندارد؛ و چنین تصوری از این مسئله می‌تواند با تبیین نظری آن هماهنگ باشد. [یعنی فقط با این فرض می‌توان عصمت حضرت عیسی را اثبات کرد: گناه فطری طبق این فرضیه متعلق به جنس مذکر (پدر) است که در مورد حضرت عیسی منتفی است.] ـ اما کل این نظریه، اگر برای اهداف عملی منظور شده باشد برای اینکه آن معنا [یعنی عصمت ←

و لذا «شاهزادهٔ این جهان در آن هیچ سهمی ندارد».[1] سروری این شاهزاده از این طریق به خطر می‌افتاد، زیرا اگر این انسان محبوب خدا در مقابل آزمون‌هایش برای ورود به آن میثاق مقاومت می‌کرد تا انسان‌های با ایمان و اعتقاد دیگر همین خصلت را در خود بپرورند، بسیاری از اتباع خود را از دست می‌داد و حکومتش ۸۱ در معرض خطر انهدام کامل قرار می‌گرفت. پس خداوند او را نمایندهٔ کل حکومت خود قرار داده است فقط به شرط آنکه او حرمت خدا را به عنوان مالک جهان پاس دارد. اگر این کوشش به جایی نمی‌رسید او نه فقط تمام آنچه را در خانه‌اش می‌توانست مطلوب زندگی این جهانی‌اش باشد (تا نقطهٔ اوج فقر) تسلیم این بیگانه [یعنی شر] می‌کرد بلکه این بیگانه تمام آنچه را افراد شرور می‌توانند با توسل بدان، زندگی را به تلخکامی بکشند، علیه او برمی‌انگیخت؛ و تهمت به نیت خالص تعالیم خداوند موجب رنجی است که فقط افراد خوش قلب می‌توانند آن را احساس کنند (تا او را از تمام اتباع و هوادارانش محروم کنند) و تا یک مرگ فضاحت‌بار تعقیبش کنند؛ بدون اینکه در عین حال در مقابل این تهاجم، ثبات و صداقتش در تعلیم و الگو بودنش برای بهترین زندگی در میان تودهٔ بی‌ارزش، کمترین اثر مثبتی داشته باشد. اکنون [او] برای خروج از این وضعیت [به صورت اصل خیر علیه شر] می‌جنگد! شروع کار می‌تواند به یکی از دو صورت قانونی[2] (حقوقی) یا جسمانی[3] باشد. اگر حالت دوم لحاظ گردد (که در بخش احساس روی می‌دهد) اصل‌خیر، بخش شکست‌خورده‌را تشکیل خواهد داد. به این ترتیب که باید در این مبارزه پس از تحمل رنج بسیار زندگی خود را فدا کند،[4] زیرا او در مقابل یک حاکمیت خارجی (صاحب اقتدار)، ۸۲

---

حضرت عیسی] را به عنوان الگوی غلبه بر شر (مقاومت پیروزمندانه در مقابل آن) پیش روی انسان قرار داده باشد، به لحاظ نظری نفیاً و اثباتاً به چه کار می‌آید؟

۱. انجیل یوحنا، باب چهاردهم، آیهٔ ۳۰ ـ م.

2. Rechtlicher

3. physischer

۴. نه اینکه (چنان که بارت [Karl Bahrt ، ۱۷۹۲-۱۷۴۱، صاحب کتاب نظام دین اخلاقی] با تخیلات شاعرانه می‌گوید) مرگ را برگزیده است تا نیت خیر خود را از طریق یک مثال ←

تحریک کنندهٔ یک نهضت است. چون به هر صورت در اینجا حکومت، بر هر اصولی که (اصول خوب یا بد) متکی باشد یک حکومت طبیعی نیست بلکه حکومت اختیاری [قلبی] است؛ یعنی حکومتی که در آن انسان فقط تا آنجا می‌تواند به هدایت امور بپردازد که بر دل‌ها حاکم است و در آن هیچ کس بَرده یا اسیر نیست مگر اینکه، و تا آنجا که، خود بخواهد: پس حتی مرگ او (به عنوان بالاترین درجهٔ رنج و عذاب یک انسان) نمودار اصل خیر بود یعنی نمودار کمال اخلاقی انسانیت به عنوان الگوی قابل پیروی برای هر فردی. تصور چنین مرگی فی نفسه می‌توانست و بایست در آن زمان و در هر زمانی منشأ تأثیر در قلوب انسان‌ها باشد، زیرا مبیّن آزادی و آزادگی فرزندان آسمانی و مقابلهٔ چشمگیر و همه جانبهٔ آن با نوکرصفتی فرزندان زمین است. اما اصل خیر مخصوص زمان معینی نیست بلکه از همان آغاز پیدایش نوع انسان به نحو اعجازآمیزی از آسمان برای انسانیت نازل شده است (چنان که هرکس باید قداست آن و نامفهوم بودن

---

درخشان تحریک‌کننده و چشمگیر به اجرا درآورد. چنین عملی خودکشی محسوب می‌شود. زیرا انسان، فقط هنگامی که نتواند، بدون حضور در ادای کامل تکلیف، جان خود را نجات دهد، می‌تواند جان خود را در معرض خطر قرار دهد یا مرگ خود را به دست دیگران تحمل کند؛ اما نمی‌تواند در مورد خود و جان خود به عنوان یک وسیله، برای هر نوع غایتی، تصمیم بگیرد و عامل مرگ خود شود. ـ اما همچنین نه برای اینکه (چنان که نویسندهٔ کتاب اسناد ولفن بوتل (Wolfenbüttel) سوءظن برده است) زندگی خود را نه با یک هدف اخلاقی بلکه صرفاً با یک هدف سیاسی و غیرمجاز [از لحاظ اخلاقی] برای سرنگونی حکومت روحانیان و اشغال مقام و منصب آنان و تصاحب قدرت این جهانی آنها، به خطر اندازد. زیرا پس از آنکه امید دست یافتن به این موقعیت را از دست داد، موعظهٔ او به شاگردانش، هنگام عشای ربانی: که به یاد او این کار را انجام دهید، خلاف این فرض است. چه اگر این خاطرهٔ شکست یک هدف دنیوی بود، یک بیماری و عصیانگری علیه خالق خود و لذا امری متناقض بود. در عین حال این خاطره می‌توانست به عنوان خطا و به شکست رسیدن یک غایت اخلاقی ناب و خوب سرور ما تلقی گردد که عبارت بود از امکان دست یافتن به یک انقلاب عمومی و فراگیر اخلاقی (در باورهای دینی) در مدت زندگی او از طریق دفع هرگونه باورهای سنتی و اعتبار و موقعیت طبقهٔ روحانی (گردآوری حواریون او برای پراکنده شدن در ممالک شرقی می‌توانسته است به این منظور طراحی شده باشد)؛ انقلابی که جای بسی تأسف است که چرا موفق نشد. اما انقلاب او باطل و متوقف نشد بلکه بعد از مرگش گرچه با رنج بسیار اما با آرامش و تدریجاً به طرف یک دگردیسی دینی [یعنی نگرش توحیدی] بسط یافت.

اتحاد آن با طبیعت حسی انسان را در تمایلات اخلاقی خود مورد توجه قرار دهد) و عناصر اولیهٔ آن در سرشت حق جوی انسان قرار دارد. حال چون این اصل خیر در یک فرد واقعی انسان به عنوان مثالِ همهٔ انسان‌ها تجلی یافته است او «نزد خاصان خود آمد و خاصانش او را نپذیرفتند و اما به آن کسانی که او را قبول کردند قدرت داد تا فرزندان خدا گردند؛ یعنی به هر که به اسم او ایمان آورد»[1] یعنی به واسطهٔ خود مثال (در معنای[2] اخلاقی) درِ اختیار بر تمام کسانی می‌گشاید که مانند خودش مرگ را بر هر چیزی که برای تخریب اخلاق، آنها را در زندگی دنیوی در بند کرده است، ترجیح می‌دهند و در میان آنها به گردآوری کسانی می‌پردازد که «امتی خاص خود او و غیور در اعمال نیکو باشند»[3] و تحت حاکمیت او قرار گیرند در حالی که کسانی را که به نوکرصفتی اخلاقی تن داده‌اند به حال خود رها می‌کند.

پس نتیجهٔ اخلاقی این ستیز [بین خیر و شر] با توجه به قهرمان این حادثه (تا واقعهٔ مرگ او) در واقع پیروزی اصل شر نیست زیرا حکومت او همچنان استمرار دارد و باید در هر حال عصر جدیدی فرا رسد که در آن اصل شر منهدم گردد ــ بلکه این حادثه فقط عبارت بود از شکست قدرت او در حفظ و ۸۳ نگهداری کسانی که تا آن زمان تابع او شده بودند در مقابل ارادهٔ آنها برای تابعیت از حکومت اخلاقی دیگری (زیرا انسان باید در هر حال تابع یک حکومت باشد) که به عنوان یک حکومت آزاد[4] (جمهوری) تأسیس می‌شد و اگر طالب نظام حکومتی قدیمی بودند، می‌توانستند مورد حمایت اخلاقی آن واقع شوند. علاوه بر این، اصل شر هنوز همچنان اصل حاکم بر جهان محسوب می‌شود، زیرا در چنین جهانی، کسانی که اصل خیر را برمی‌گزینند همواره گرفتار درد و رنج جسمانی و قربانی حوادث و آزردگی ناشی از خودخواهی هستند، اموری که قاعدتاً باید آنها را نتایج اصل شر تصور کرد؛ زیرا اصل شر در حکومت خود فقط به کسانی که خوشی حیات دنیوی را غایت خود ساخته‌اند پاداش می‌دهد.

به وضوح ملاحظه می‌شود که وقتی این نمونهٔ برجسته و الگوی احتمالاً

---

۱. انجیل یوحنا، باب اول، آیات ۱۱-۱۲ ـ م.

2. Idee

۳. نامه به تیطس، باب دوم، آیهٔ ۱۴ ـ م.

4. Freistatt

منحصر به فرد زمان خود، از قالب صوفیانه خارج گردد (معنای عقلانی و روحانی آن) برای همیشه و در کل جهان یک الگوی مناسب و الزام‌آور است، زیرا به قدر کافی به هریک از افراد بشر نزدیک است تا آنها بتوانند تکلیف خود را در این مورد بشناسند. این بدان معناست که فلاح و رستگاری انسان به هیچ وجه تأمین نمی‌شود مگر اینکه سرشت باطنی خود را با اصول اخلاقی تطبیق دهد: آنچه بر ضد این تطبیق عمل می‌کند نه یک احساس مظنون به شهوت بلکه یک رفتار و عملکرد قطعاً گناه‌آلود یا به تعبیر دیگر فریب‌کاری است؛ (شیطنتی که شر از طریق آن وارد جهان شده است) فسادی که در تمام افراد موجود است و به هیچ وجه نمی‌توان بر آن غلبه کرد جز به واسطهٔ معنای حسن خلق به خالص‌ترین صورت آن با علم به اینکه این حسن خلق متعلق به سرشت اولیهٔ ماست و انسان فقط باید بکوشد این خصلت را از هر نوع آمیختگی و ناخالصی دور نگه دارد و آن را عمیقاً در درون خود مستقر کند تا از طریق تأثیر تدریجی آن بر روح بتواند آن را به تحقق و فعلیت رساند و قدرت مخرّب اصل شر نتواند در مقابل آن اقدام کند («و ابواب جهنم بر آن استیلا نخواهد یافت»[1]) و لذا نباید در این مورد تصور کنیم به طور خرافی می‌توانیم، بدون تغییر باطنی با صرف پرداخت کفّاره یا به‌طور تعصب‌آمیز با خیال تنویر (صرفاً انفعالی) باطنی و فاصله گرفتن از خیری که در فعالیت ذاتی ما نهفته است، به رفع نواقص خود بپردازیم؛ شاخص اصلاح چیزی نمی‌تواند باشد جز طرز زندگی حاکی از هدایت صحیح [عقل]. ــ علاوه براین، کوششی ازاین دست، برای کشف چنین معنایی از کتاب ۸۴ مقدس، که با مقدس‌ترین تعالیم یعنی تعلیم عقل هماهنگ است، نه فقط مجاز بلکه باید یک تکلیف تلقی گردد؛ و در این مورد[2] می‌توان آنچه را آن معلم حکیم، در مورد شخصی که به راه خود می‌رفت، به شاگردان خود گفت، به خاطر سپرند: «منعش مکنید زیرا که هرکس بر ما نیست با ماست»[3] که به موجب آن، شخص مذکور باید نهایتاً در پی همان هدف می‌رفت.

---

۱. انجیل متی، باب شانزدهم، آیهٔ ۱۸ ـ م.

۲. و البته باید پذیرفت که فقط همین یک مورد نیست. [مترجم انگلیسی «این مورد» را به «چنین معنایی» برگردانده است.]

۳. انجیل مرقس، باب نهم، آیات ۴۰-۳۹ ـ م.

## ملاحظهٔ کلی

اگر دین بخواهد یک دین اخلاقی باشد (که در این صورت گوهر آن را نه تشریفات و مراسم بلکه خصلت قلبی انسان برای مراعات تمام تکالیف به عنوان احکام الهی تشکیل می‌دهد) در این صورت تمام معجزات[1]، که تاریخ، آغاز خود را با آنها پیوند زده است، باید در نهایت به طور کلی از حوزهٔ باور انسان حذف گردند. زیرا هنگامی که انسان به حجیت مکتفی به ذات احکام تکلیف، که اصولاً توسط عقل بر صفحهٔ ضمیر نگاشته شده است، اقرار نکند تنها راه گرفتار نشدن به حجم کلانی از بی‌اعتقادی‌های اخلاقی قابل مجازات، قبول این احکام از طریق معجزات است: «اگر آیات و معجزات را نبینید ایمان نیاورید.»[2] البته طرز فکر عمومی انسان چنین است که وقتی یک دین صرفاً مبتنی بر آیین پرستش و تشریفات به پایان برسد و یک دین روحانی و حقیقی [خصلت اخلاقی] بخواهد جای آن را بگیرد، معرفی نوع دوم، گر چه ضروری نیست اما در تاریخ همواره با معجزات همراه بوده است و گویی معجزات اسباب تزئین و آرایش آن بوده‌اند تا به این ترتیب خاتمه یافتن نوع اول، که بدون معجزات فاقد حجیت بوده است، اعلام گردد: یعنی در واقع برای اینکه هواداران دین اول منقلب به هواداری از دین جدید گردند دین جدید باید به عنوان تکامل نوع اول یعنی غایت آن تلقی گردد؛ و اگر دین حقیقی که اکنون متحقق است و از این پس می‌تواند بر پایهٔ عقل استوار بماند و استمرار یابد، در [آغاز] زمان پیدایش خود، برای معرفی به چنین اسباب و امکاناتی نیاز داشته است، بنابراین تحت چنین شرایطی مناقشه در باب روایات یا تفسیرهای [مربوط به معجزات] بی‌فایده است. زیرا تمایل انسان [در ابتدا] این بوده است که صرف ایمان به امور فهم ناپذیر و تکرار این امور (چیزی که نه موجب اصلاح انسان شده است و نه موجب آن خواهد شد) تنها راه جلب رضای خدا است؛ و این طرز فکری است که با تمام قدرت باید با آن مبارزه کرد. پس ممکن است شخصیت معلم تنها دین معتبر برای کل جهان، ۸۵ تولدش در زمین، غیبتش از سطح زمین، حیات پرحادثه‌اش و درد و رنج‌هایش، تماماً معجزه باشد و حتی تاریخ، که تمام این حوادث را تصدیق کرده است،

---

1. wunder

۲. انجیل یوحنا، باب چهارم، آیهٔ ۴۸ـ م.

معجزه (یک الهام فوق طبیعی) باشد: لذا می‌توانیم تمام ارزش‌های او را بپذیریم و حتی به تأیید ظواهری بپردازیم که تعالیمی را که اعتقاد به آنها متکی بر سند و حجیتی است که به نحوی غیر قابل انکار در روح هر فردی مستقر است و به هیچ وجه معجزه محسوب نمی‌شود، در جریان افکار عمومی قرار می‌دهد. فقط هنگامی که از این اخبار تاریخی استفاده می‌کنیم نباید آنها را جزء ضروری دین قرار دهیم به نحوی که شناختن آنها، باور داشتن به آنها و آشنایی با آنها ذاتاً برای خود موضوعیت پیدا کند و ما بخواهیم از این طریق به جلب رضای خدا بپردازیم. در مورد معجزات عموماً می‌توان گفت انسان‌های خردمند گر چه مایل نیستند از اعتقاد به آنها دست بردارند اما در عین حال اجازه نمی‌دهند این اعتقادات در رفتار آنها عملاً بروز کند؛ یعنی حداکثر می‌توان گفت: آنها نظراً معتقدند که چیزی به نام معجزه وجود دارد اما در اشتغالات خود آن را به کار نمی‌برند. به این دلیل است که حکومت‌های عاقل بخصوص تحت عنوان تعلیمات دینی عمومی، برای معجزات به عنوان اینکه آنها در اعصار پیشین وجود داشته است، همواره جایی باز کرده‌اند اما معجزات جدید را هرگز مجاز ۸۶ نمی‌دانند.[1] زیرا معجزات عصر باستان تدریجاً به‌گونه‌ای توسط مراجع تعریف و

---

۱. حتی معلمان دین که باورهای دینی خود را با اقتدار حکومت پیوند می‌زنند (ارتدوکس) تابع همین قاعده‌اند. لذا آقای پفنیگر [pfenniger ، ۱۷۲۹-۱۷۴۷، کشیش شهر زوریخ] که از دوستش آقای لاواتر [Lavater] در مورد نظر او مبنی بر امکان اعتقاد به معجزات، دفاع کرده است، این قبیل متکلمان را به گزاف نکوهش نموده است (زیرا کسانی را که در این مورد بر مبنای طبیعت‌گرایی می‌اندیشند مستثنا کرده است) به این عنوان که کسانی که حدود ۱۷ قرن پیش عموماً در جهان مسیحیت دست به این معجزات می‌زدند نمی‌خواستند برای زمانِ ما این معجزات را اثبات کنند [حتی قبول معجزات در آن زمان هم] بدون اینکه بتوانند با تکیه بر کتاب مقدس اثبات کنند که آیا زمانی و اینکه در چه زمانی متوقف خواهد شد (زیرا این تیزهوشی که معجزات، امروز دیگر فاقد ضرورت‌اند حاوی بینش و بصیرتی است بیش از آنکه انسان باید بتواند از خود بروز دهد.) در حالی که آنها باید به چنین ادله‌ای استناد می‌کردند. پس امروز نه بصیرت برون ذهنی [یعنی معرفت تجربی] بلکه قاعده عقلی است که تنظیم و تجویز معجزات را نمی‌پذیرد اما آیا همین قاعدهٔ عقلی، که در این مورد مسئول شرارت‌ها و شیطنت‌های موجودات مدنی است، به همین نسبت مسئول ترس از یک شرارت فلسفی و کلاً تفکر عقلانی در یک جهان مشترک‌المنافع نیست؟ ـ کسانی که معجزات بزرگ

←

تعیین شدند که در جامعه هیچ گونه خلط و التباسی به واسطهٔ آنها رخ نمی‌داد؛ و در هر حال این مراجع باید نگران اثرات و نتایجی می‌بودند که عاملان جدید معجزات به واسطهٔ آن، سلامت عمومی و نظم مستقر در جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دادند. اما وقتی سؤال شود: از واژهٔ معجزه چه چیزی فهمیده می‌شود؟ می‌توان آن را (مسئله‌ای که بخصوص برای ما از جهت کاربرد عقل عملی مطرح است) به این طریق توضیح داد که معجزات وقایعی است در جهان که قانون تأثیرگذاری علل آنها برای ما مطلقاً ناشناخته است و باید ناشناخته باقی بماند. در اینجا می‌توان معجزات را به الهی[1] و شیطانی[2] و نوع اخیر را به‌فرشته صفتی[3] (ارواح شریفه) و دیوصفتی[4] (ارواح خبیثه) تقسیم کرد که البته از این دو قسم فقط نوع اخیر [یعنی معجزات دیوی] مورد تحقیق است، زیرا در مورد ارواح شریفه (من نمی‌دانم چرا) یا مطلبی برای گفتن نداریم یا آنچه داریم بسیار اندک است.

در مورد معجزات الهی: قطعاً می‌توانیم از قوانین تأثیرگذار علت آنها (به عنوان یک موجود قدیر و ... و در کنار آن[5] یک موجود اخلاقی) تا آنجا که به خدا به عنوان خالق و قانون‌گذار جهان، هم در نظام طبیعت و هم در اخلاق، می‌اندیشیم، یک مفهوم در ذهن خود بسازیم، آن هم فقط یک مفهوم کلی[6] [و نه بیشتر از آن]؛ زیرا ما می‌توانیم قوانین نظام طبیعت و اخلاق را به نحوی که عقل بتواند آنها را برای خود به کار برد، مستقیماً بشناسیم. حال به فرض اینکه خداوند گاه‌گاهی و در موارد خاصی اجازه دهد طبیعت از قوانین خود منحرف شود: در

---

(اعجاب آور) را نمی‌پذیرند بلکه فقط معجزات کوچک را به نام مدیریت خارق‌العاده جایز می‌دانند (زیرا این معجزات کوچک به عنوان صرف هدایت فقط مستلزم کاربرد مقدار کمی از نیروی علت فوق طبیعی است) فکر نمی‌کنند که در اینجا تأثیر و عظمت معجزات مطرح نیست بلکه صورت حوادث جهان خاکی مطرح است؛ یعنی اینکه حوادث یا به طور طبیعی رخ می‌دهد یا به نحو فوق طبیعی و برای خداوند سخت و آسان بودن امور یکسان است. اما آنچه به رازوری حوادث فوق طبیعی مربوط است اینکه: پنهان کردن عمدی اهمیت رویداد این نوع حوادث چندان مناسب نیست.

1. theistische
2. dämonische
3. englische
4. teuflische
5. یعنی در کنار صفات قدیر، علیم و ... ـ م.
6. allgemeinen

این صورت ما هیچ مفهومی از قوانین [انحرافی] و هیچ امیدی به درک مفهوم قوانینی که خداوند به موجب آنها این وقایع [یعنی معجزات] را هدایت می‌کند نداریم (به جز این قانون عام اخلاقی که هرچه او اراده کند خیر خواهد بود اما در هر حال این ارادهٔ عام در این حادثهٔ خاص هیچ امر معینی به وجود نخواهد آورد). ولی در این موارد عقل، چنان که نسبت به قوانین شناخته شدهٔ طبیعت ۸۷ خود را گرفتار کرده است، نه می‌تواند چیز تازه‌ای بیاموزد و نه می‌تواند امیدی به شناخت تازه‌ای از جهان داشته باشد. اما در این میان، معجزات شیطانی بیش از همه برای عقل ما غیرقابل تحمل است. زیرا در مورد معجزات الهی دست کم عقل برای کاربرد آنها یک شاخص منفی در اختیار دارد یعنی اگر چیزی از جانب خداوند به عنوان تجلی بی‌واسطهٔ فرمان او، تصور شود که مستقیماً واجد تناقض اخلاقی باشد، نمی‌تواند با کل پدیده‌ها متناقض باشد (مثل وقتی پدری فرمان می‌یابد که فرزند خود را، که تا آنجا که او می‌داند بی‌گناه است، بکشد [اشاره به داستان اسماعیل است]). اما به فرض وجود یک معجزهٔ شیطانی این شاخص هم فاقد اعتبار است و در مقابل، برای چنین معجزاتی یک شاخص مثبت برای کاربرد عقل لازم است: یعنی وقتی به عمل خیری دعوت می‌شویم که پیشاپیش آن را فی‌نفسه تکلیف خود می‌دانیم و چنین دعوتی ناشی از یک روح شریر نیست، ممکن است انسان در این مورد مرتکب خطا شده باشد زیرا گفته‌اند در چنین مواردی شاید روح شریر، خود را اغلب به جای فرشتهٔ نور [و رحمت] جا زده باشد.

پس انسان نمی‌تواند در اشتغالات روزانهٔ خود معجزات را به حساب آورد و یا آنها را در کاربردهای عقل خود (چیزی که در تمام امور زندگی انسان ضروری است) به نحوی منظور کند. کشیش داور (هر قدر در کلیسا به معجزات معتقد باشد) به اعترافات گناهکارانی که گرفتار ابتلائات شیطانی شده و می‌خواهند از آن رهایی یابند، چنان گوش می‌دهد که گویی چیزی گفته نشده است: با این وصف وقتی چنین مواردی را به عنوان امکان خطا مورد توجه قرار می‌دهد، همیشه آن را چنان مورد ملاحظه قرار می‌دهد که گویی یک انسان ساده‌لوح عامیانه گرفتار یک موجود شریر مکار می‌شود. اما کشیش داور فقط می‌تواند بگوید ارتباطی بین این دو برقرار نبوده است و در یک کلام هیچ معقولیتی از این

رو در رویی به دست نمی‌آید. پس یک روحانی خردمند کاملاً مراقب است که ذهن ارباب رجوعی را که برای ارشاد مراجعه می‌کنند با داستان‌های پروتئوس[1] دوزخی پر نکند و از به فساد و تباهی کشاندن قوهٔ تخیل آنان پرهیز کند. اما در مورد نوع خوب معجزات، آنها فقط به عنوان تعبیرات زبانی و کلامی توسط مردم در امور زندگی به کار می‌روند. چنان که پزشک به بیمار خود می‌گوید کاری نمی‌تواند بکند مگر اینکه معجزه‌ای رخ دهد؛ یعنی مرگ او حتمی است. ــ اینک در میان حرفه‌ها، حرفهٔ محقق علوم طبیعی این است که در مورد علل حوادث مطابق قوانین طبیعی آنها تحقیق کند. من می‌گویم در قوانین طبیعی این حوادث که وی از طریق تجربه می‌تواند به آنها دست یابد، باید از تحقیق در این مطلب که آیا این حوادث ناشی از ذات خود بخودی این علل هستند یا نسبت به دگرگونی ۸۸ قوای حسی ما دگرگون می‌شوند، چشم بپوشد. همین طور بهبود اخلاقی انسان امری است به عهدهٔ خود او و ممکن است که تأییدات آسمانی هم پشتیبان او باشد و یا ضرورتاً ملزم به توضیح و تبیین امکان این تأییدات باشد. اما فهم این تأییدات آسمان برای انسان ممکن نیست؛ نه می‌تواند با اطمینان بین آنها و امور طبیعی تمیز دهد و نه می‌تواند این تأییدات و همین طور خود آسمان را برای خود پایین بکشد [یعنی مقدارت الهی را تغییر دهد]. حال چون انسان بدون واسطه نمی‌داند با این تأییدات باید چه کند هیچ گونه معجزه‌ای را در مورد آنها تأیید[2] نمی‌کند. اما اینکه انسان به طور نظری قویاً از موهبت ایمان به معجزات برخوردار باشد و بتواند در آنها تأثیر بگذارد و بر آسمان [تقدیر آسمانی] مسلط گردد، این باور چنان از حدود عقل فراتر می‌رود که انسان نمی‌تواند به چنین توهم بی‌معنایی پایبند باشد.[3]

---

۱. proteus = اشاره به قهرمان یک داستان است ـ م.

۲. یعنی اعتقاد به معجزات را (نه عقل نظری و نه عقل عملی) بدون اینکه امکان یا واقعیت آنها را مورد چون و چرا قرار دهد، جزء اصول رفتاری خود قرار نمی‌دهد.

۳. این عذر و بهانهٔ متداول کسانی است که افراد ساده‌لوح را با فنون شعبده‌بازی فریب می‌دهند یا دست کم سعی می‌کنند با تمسک به اعتراف محققان علوم طبیعی به جهلشان [نسبت به شناخت قوانین طبیعی] ساده‌لوحان را عموماً به این فنون معتقد سازند. آنها ←

می‌گویند ما علت جاذبه، نیروی مغناطیس و اموری از این قبیل را البته نمی‌شناسیم. ـ اما البته قوانین آنها را با تفصیل کامل، تحت شرایط معینی، که به موجب آنها آثار و معلولات معینی رخ می‌دهد، می‌شناسیم. و این شناخت هم برای کاربرد مطمئن عقلانی این قوا کفایت می‌کند و هم برای توضیح چگونگی بروز و ظهور آنها به صورت تنازلی [از علت به معلول] برای کاربرد این قوانین و نظم بخشیدن به تجربه‌ها تحت آنها؛ گر چه صرفاً [و خالصاً یا نیامیخته به کثرات = simpliciter ] و به طرف بالا [از معلول به علت] برای درک اصل علل این قوا، که طبق این قوانین عمل می‌کنند، کافی نیست. ـ از این طریق پدیده‌های درون فاهمهٔ انسان نیز قابل درک می‌شوند: چرا این به اصطلاح معجزات طبیعی، یعنی همین معجزاتی که به قدر کافی مورد تأیید واقع شده‌اند، گر چه پدیدارهای خلاف عقل یا کیفیات غیر منتظره‌اند و از قوانین طبیعیِ قبلاً شناخته شدهٔ اشیا، منحرف شده‌اند، با اشتیاق تمام دریافت می‌شوند و تا آنجا که طبیعی تلقی می‌گردند روح انسان را به نشاط می‌آورند در حالی که بر عکس، روح از آشنایی با یک معجزهٔ واقعی منفعل و سرخورده می‌شود؟ به این دلیل که مورد اول چشم‌انداز تازه‌ای برای تغذیهٔ عقل، یعنی امید کشف قوانین جدیدی از طبیعت را در دل انسان می‌گشاید در حالی که مورد دوم، برعکس، موجب این نگرانی می‌شود که انسان اعتمادی را که تاکنون در مورد امور شناخته شده به دست آورده از دست بدهد. اما اگر عقل از قوانین تجربی به دست آمده، در چنین جهان جادوزده‌ای [یعنی جهان معجزات] نتواند استفاده کند، نمی‌تواند تکالیف اخلاقی خود را ادا کند؛ زیرا معلوم نیست که با انگیزه‌های اخلاقی ناشناخته آیا از طریق معجزات تغییراتی رخ می‌دهد که انسان بتواند بر اساس آنها تصمیم بگیرد که علل قطعی این تغیرات و حوادث را به خود یا دیگران نسبت دهد. ـ کسانی که قوهٔ قضاوتشان در این مورد قطعیت یافته است که بدون معجزات کاری نمی‌توان کرد، معتقدند چون معجزات به ندرت رخ می‌دهد ضربه‌ای که عقل از این طریق تحمل می‌کند تقلیل می‌یابد [و به اصطلاح ارسطو، نه دائمی‌اند و نه اکثری بلکه به ندرت و تصادف رخ می‌دهند]. اگر آنها از این طریق می‌خواهند بگویند این اقتضای مفهوم معجزه است (زیرا اگر معجزه به طور معمول و متداول رخ دهد دیگر معجزه نخواهد بود) می‌توان آنها را در این مورد به ارتکاب سفسطه متهم کرد (چه آنکه این پرسش برون ذهنی که علت حادثه چیست را به این پرسش درون ذهنی تغییر می‌دهند که معنای لفظی که مبیّن این تغییرات است، چیست) و می‌توان دوباره سؤال کرد: چگونه به ندرت رخ می‌دهد؟ [مثلاً] آیا در هر صد سال یک بار رخ می‌دهد یا در قدیم رخ داده و اکنون دیگر رخ نمی‌دهد؟ در جواب این سؤال نمی‌توانیم چیزی را به عنوان شناخت موضوع مورد بحث تعیین کنیم (زیرا طبق اعتراف خود ما این موضوع فراتر از حد فاهمهٔ ما قرار دارد) بلکه فقط طبق اصول ضروری کاربرد عقل: معجزات را یا در مقاطع خاصی می‌پذیریم و یا هرگز

نمی‌پذیریم. گر چه در مورد اول هم در پشت حوادث طبیعی پنهان می‌شوند و در مورد دوم معجزات نه اساس توضیحات عقلی ما را فراهم می‌کنند و نه معیار مبانی رفتار ما واقع می‌شوند؛ و در اینجا چون مورد اول [یعنی موضوع شناخت یا فراهم کردن توضیحات عقلی امور (مترجم انگلیسی «مورد اول» را وقوع مقطعی معجزات لحاظ کرده است که درست به نظر نمی‌رسد ـ م.)] با عقل سازگار نیست راهی باقی نمی‌ماند جز اتخاذ مورد دوم [یعنی] اصول رفتار؛ زیرا این اصول همواره به عنوان اصول قضاوت باقی می‌مانند نه اصول تبیین نظری امور. هیچ کس نمی‌تواند قدرت تشخیص خود را چنان عالی لحاظ کند که با قاطعیت خیال کند که: مثلاً تحسین‌انگیزترین انواع نباتات و حیوانات که در آنها هر نسل جدیدی اصل و نسب خود و کمال ساخت و کار (مکانیسم) درونی آن را و حتی (مانند مورد نباتات) لطافت و زیبایی رنگ‌ها را در هر بهاری بدون کم و کاست کراراً نشان می‌دهد، بدون اینکه قوای مخرب طبیعت غیرآلی در هوای ناسازگار پاییز و زمستان بتواند بذر آنها را فاسد کند و از این جهت به آنها صدمه بزند، من می‌گویم هیچ کس تأیید نمی‌کند که بتواند تشخیص دهد که این امور نتیجهٔ قوانین طبیعی است و خالق جهان در این امور مؤثر هست یا نیست. ـ اما اینها تجربه است [تجربه‌هایی] برای ما و لذا جز آثار طبیعی و بایدها چیز دیگری نمی‌تواند به نحو دیگری مورد قضاوت واقع گردد؛ زیرا عقل باید در ادعاهای خود قناعت کند و از خود تواضع نشان دهد؛ اما فراتر رفتن از این حدود، افراط و بی‌اعتدالی در ادعاهاست؛ هر چند مدافعان معجزات همواره عجز و تواضع بیش از حد و قصور در تفکر برای درک حقایق از خود بروز داده‌اند.

# فصل سوم

## غلبهٔ اصل خیر بر شر
## و برقراری حکومت خداوند در زمین

۹۳[*] مبارزه‌ای که هر انسان اخلاقاً خوش سرشت[1] باید در این زندگی تحت هدایت اصل خیر علیه فعالیت شر اعمال کند، هر قدر هم در آن بکوشد، سودی بزرگتر از این برایش ندارد که او را از حاکمیت و سلطهٔ شر برهاند. اینکه او آزاد شود و اینکه او «از اسارت قانون گناه خلاص گردد تا با صداقت زندگی کند»[2] بزرگترین پاداشی است که برندهٔ آن شده است. با این وصف او همواره در معرض حملات اصل شر قرار دارد و برای حفظ آزادی‌اش که همواره در معرض خطر تهاجم است باید پیوسته آمادهٔ جهاد و مبارزه باشد.

مع ذلک، در این وضعیت خطرناک، انسان در گرو مسئولیت خویش است. در نتیجه انسان ملزم است تا آنجا که می‌تواند حداقل، قوای خود را به کار اندازد تا از این وضعیت خلاص شود. اما سؤال این است که چگونه؟ اگر او خود را تحت علل و شرایطی ببیند که این خطر را برای او فراهم می‌کنند و او را در این موقعیت خطرناک قرار می‌دهند به سهولت می‌تواند خود را قانع کند این مخاطرات نه معلول نواقص طبیعت فردی او جدا از دیگران، بلکه ناشی از افرادی[3] است که با آنها در ارتباط است. کاستی‌های مورد اول [یعنی طبیعت فردی] نمی‌توانند

---

* از شماره‌های ۸۹ تا ۹۲ در متن اصلی نیامده است ـ م.

1. wohlgesinnte

۲. مقایسه کنید با نامه به رومیان، باب ششم، آیهٔ ۱۹ ـ م.

۳. مترجم انگلیسی: بلکه ناشی از نوع انسان است که ... ـ م.

موجب گردند که آنچه بخصوص انفعالات[1] نامیده می‌شود، اصل سرشت خیر را در وجود انسان منهدم کند. نیازهای انسان اندک و ناچیز است و گنجایش روحی او بـرای بـرآوردن آنـها مـعتدل و راحت. انسـان فـقیر است (یـا خـود را فـقیر می‌پندارد) اما فقط تا آنـجا نگـران است کـه دیگـران او را فـقیر بـپندارنـد و در ۹۴ این مورد تحقیرش کنند. وقتی انسان در میان سـایر افـراد بـه سـر مـی‌برد حسـد، جاه‌طلبی، طمع و تمایلات خصمانهٔ ناشی از این امور به روحِ فی‌نفسه قـانع و معتدل او حمله می‌کنند؛ و حتی لزومی ندارد این امور شر محسوب شوند و آنها را به‌عنوان الگوهای انحراف فرض کنیم، فقط کافی است این احوال وجود داشته باشند و انسان را احاطه کنند تا افراد سرشت اخلاقی یکدیگر را فـاسد کـنند و یکدیگر را به شرارت بکشانند. حال اگر نتوان واسطه‌ای پیدا کرد که بخصوص از این شرور ممانعت کند و اجرای خیر را که از جامعهٔ بشری رو به توسعه در حال انتزاع است، برای حفظ کیان اخلاقی، تعهد کند و با قوای متحد در مقابل آثار این شرور مقاومت کند، این شرور هرچه بیشتر بر افراد انسان غلبه خواهند کـرد تـا حاکمیت خود را بر او تثبیت کنند و پیوسته او را در معرض خطر بازگشت و تکرار گناه و شرارت قرار دهند. ــ پس ملاحظه می‌شود حاکمیت اصل خیر، تا آنجا که انسان می‌تواند مطابق آن عمل کند، به نحو دیگری تحقق نمی‌یابد مگر از طریق تأسیس‌وتوسعهٔ جامعه‌ای براساس قوانین فضیلت ودرجهت تحقق‌آن؛ جامعه‌ای که کل نوع انسان را چنان هدایت کند که [فقط] از طریق عقل به وظیفه و تکلیف خود عمل کند. ــ زیرا فقط به این طریق می‌توان به پیروزی اصل خیر امیدوار بود. علاوه بر قوانین حاکم بر هر فردی [از قبیل قوانین ملی و خانوادگی] ایـن عقل قانون‌گذار اخلاقی است که به عنوان شاخص فضیلت، عامل وحدت‌بخش کل افرادی که طالب خیرند محسوب می‌شود تا افراد تحت لوای آن متحد گردند و از همان آغاز بدون وقفه بر عصیانگری‌های اصل شر غلبه کنند.

می‌توان اتحاد انسان‌ها را تحت صرف قوانین فضیلت، بـه مـوجب مـعنای فوق‌الذکر یک اتحاد اخلاقی و تا آنجا که این قوانین عمومیت دارند یک اتـحاد اخلاقی ـ مدنی (در مقابل جامعهٔ حقوقی ـ مدنی)[2] یا یک جامعهٔ مشترک‌المـنافع

1. Leidenschaften

۲. رجوع‌کنید به‌دوکتاب فلسفهٔ حقوق‌وفلسفهٔ فضیلت، ترجمهٔ همین‌قلم‌ازانتشارات نقش‌ونگار.

اخلاقی نامید. این اتحاد را می‌توان در یک جامعهٔ مشترک‌المنافع سیاسی و حتی از مجموع تمام اعضای آن به وجود آورد (زیرا جز به این طریق نمی‌توان چنین جامعه‌ای به وجود آورد). این جامعه [یعنی جامعهٔ دارای وحدت اخلاقی] در هر حال انحصاراً و اختصاصاً دارای یک اصل اتحاد (فضیلت) است و لذا دارای صورت و تشکلّی است که آن را از جامعهٔ نوع دوّم [یعنی جامعهٔ دارای وحدت حقوقی] متمایز می‌گرداند. با این وصف می‌توان آنها را به عنوان دو نوع جامعهٔ مشترک‌المنافع با یکدیگر چنان مقایسه کرد که به موجب آن، نوع اول را دولت اخلاقی یعنی حکومت فضیلت (اصل خیر) نامید؛ دولتی که معنای[1] آن در عقل ۹۵ انسان با واقعیت برون ذهنی (به عنوان تکلیف انسان برای پیوستن به چنین دولتی) به نحو اتم و اکمل تأسیس شده است؛ حتی اگر به نحو درون ذهنی نتوان این معنا را از ارادهٔ خیر انسان به عنوان عاملی که انسان را متحداً به سوی چنین غایتی هدایت می‌کند، استنتاج کرد.

1. Idee

# بخش اول

## مفهوم فلسفی پیروزی اصل خیر از طریق تأسیس حکومت خداوند در زمین

### ۱ـ اخلاق در وضعیت طبیعی

وضعیت حقوقی ـ مدنی[۱] (سیاسی) عبارت است از نسبت انسان‌ها به یکدیگر تا آنجاکه عموماً تحت قوانین حقوقی عام[۲] (که در مجموع قوانین الزام‌آور محسوب می‌شوند) قرار دارند. وضعیت اخلاقی ـ مدنی[۳] وضعیتی است که در آن، افراد تحت قوانین غیرالزامی، یعنی همان صرف قوانین فضیلت[۴] با هم متحد می‌شوند.

حال چون وضعیت حقوقی طبیعی[۵] (که البته همیشه به دلیل طبیعی بودن مطابق حق نیست) در مقابل مورد اول قرار دارد، وضعیت اخلاقی طبیعی[۶] از نوع دوم متمایز است.[۷]

در هر دو مورد [یعنی در هر دو تقابل] هر فردی قانون را به نفع خود تفسیر می‌کند و هیچ قانون خارجی [یعنی قانون ثالثی که مثلاً غیر از قانون اخلاقی و حقوقی باشد] وجود ندارد تا او بتواند خود و دیگران را تابع آن بداند؛ در هر دو

---

1. Rechilich-bürgerlicher
2. Öffentlichen-Rechtsgesetzen
3. Ethisch-bürgerlicher
4. Tugendsgesetzen
5. Juridische-Naturzustand
6. Ethische-Naturzustand

۷. کانت از یک طرف بین وضعیت طبیعی و مدنی تمیز داده است و از طرف دیگر بین وضعیت اخلاقی و حقوقی (رجوع کنید به مابعدالطبیعهٔ اخلاق با دو عنوان فلسفهٔ حقوق و فلسفهٔ فضیلت). اما در حال حاضر از این وضعیت‌های چهارگانه، وضع طبیعی را مقابل وضع مدنی و وضع اخلاقی را مقابل وضع حقوقی قرار داده است ـ م.

مورد هر فردی قاضی خاص خویش است و هیچ مرجع مقتدر عمومی در کار نیست که طبق قوانین تکلیف هر کس را در رویدادها بر اساس حق تعیین کند و هر فردی را به ادای تکلیف عمومی خود هدایت کند.

در یک جامعهٔ مشترک‌المنافع سیاسی که به این نحو تأسیس شده باشد تمام شهروندان سیاسی، خود بخود البته در یک وضعیت طبیعی اخلاقی قرار دارند و مجاز و محق‌اند که در این وضعیت باقی بمانند؛ زیرا اینکه چنین جامعه‌ای شهروندان خود را مجبور کرده باشد به اجبار وارد یک جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی شوند، مفهومی متناقض است؛ چون مفهوم جامعهٔ اخلاقی از پیش در خود متضمن فقدان اجبار است. هر جامعهٔ مشترک‌المنافع سیاسی ممکن است مایل باشد به موجب اصول فضیلت بر دل و روح مردم حکومت کند، زیرا در جایی که وسایل اجبار در کار نباشد، چون انسان در مقام قضا نمی‌تواند به اعماق دل افراد نفوذ کند، فقط خصایل فضیلت می‌توانند راهگشا باشند. اما وای بر ۹۶ قانون‌گذاری که بخواهد قانونی را که بر اساس غایت اخلاقی بنا شده است با توسل به زور اجرا کند! زیرا از این طریق نه فقط مستقیماً خلاف اخلاق عمل خواهد کرد بلکه سیاست خود را نیز مخدوش و بی‌اعتبار خواهد ساخت. ــ پس شهروند جامعهٔ مشترک‌المنافع سیاسی، تا آنجا که به قدرت قانون‌گذاری جامعه مربوط است، کاملاً آزاد است که: یا علاوه بر اتحاد سیاسی با سایر شهروندان وارد یک اتحاد اخلاقی نیز بشود یا در صورت تمایل از لحاظ اخلاقی در وضعیت طبیعی باقی بماند. فقط تا آنجا که یک جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی بر قوانین عمومی متکی است و تشکل آن باید بر چنین قوانینی بنا شده باشد، هستند کسانی که خود را آزادانه ملزم می‌کنند وارد چنین وضعیتی شوند، نه از این جهت که ساختار اخلاقی درونی خود را با آن قدرت سیاسی تطبیق بدهند یا ندهند بلکه از این جهت که باید خود را با حدود و شرایطی تطبیق دهند که در ساختار اخلاقی آنها چیزی با تکالیف شهروندان حکومت متناقض نباشد؛ گرچه هرگاه الزام اخلاقی از نوع اصیل و منحصر به فرد باشد فقدان الزام حقوقی (و سیاسی) نگران‌کننده نیست.

علاوه بر این چون تکالیف فضیلت مربوط به کل نوع انسان است لذا مفهوم یک جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی همواره آرمان کل انسانیت است و از این

جهت با مفهوم جامعهٔ سیاسی کاملاً متمایز است. پس گروهی از انسان‌ها را که به منظور سیاسی متحد شده‌اند هنوز نمی‌توان جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی نامید بلکه فقط یک اجتماع خاص است که در جهت هماهنگی با سایر انسان‌ها (و البته در نهایت برای تشکیل یک جامعهٔ عقلانی) می‌کوشد تا به یک کل اخلاقی مطلق دست یابد که هر جزء آن جلوه یا طرحی از آن کـل اخـلاقی است؛ زیـرا هریک از این جوامع کوچک به نوبهٔ خود نسبت به اجزای دیگر از هـمان نـوع خود [و در واقع نسبت به کل جامعهٔ عقلانی] در شرایط همان وضعیت طـبیعی اخلاقی و در معرض تمام نواقص آن است. (همین حکم در مورد حکومت‌های مختلف سیاسی نیز، که از طریق یک قانون مشترک بین‌المللی متحد نشـده‌انـد، صادق است).

### ۲ـ انسان باید از وضعیت طبیعی اخلاق خارج شود تا عضو یک جامعهٔ اخلاقی *مشترک‌المنافع* گردد

پس همان طور که وضع طبیعی حقوقی عبارت است از وضـعیت جـنگی هـر فردی در مقابل فرد دیگر،[1] همین طور هم وضع طبیعی اخلاقی عبارت است از وضعیت نزاع دائمی اصل خیر، که در وجود هر فردی متحقق است، با اصل شر، که در وجود خود انسان و افراد دیگر در جریان است. افراد انسان (چنان که در بالا متذکر شدیم) سرشت اخلاقی یکدیگر را متقابلاً بـه فسـاد مـی‌کشانند و بـا وجود ارادهٔ خیر هر فردی به تنهایی، به دلیل فقدان یک اصل متحدکننده، چنان که گویی انسان‌ها به موجب ناهماهنگی و تفرقه، خود وسیله عملکرد شـرند و از غایت عمومی اصل خیر باز می‌مانند و یکـدیگر را بـه خـطر هـلاکت نـزدیک می‌کنند تا حاکمیت اصل شر را دوباره برقرار سازند. علاوه بر این همان طور که وضعیت یک آزادی خارجی فاقد قانون (تـوّحش) و غـیر وابسـته بـه قـوانـین الزام‌آور، یک وضعیت جنگی و غیر عادلانه است که در آن هر فردی علیه فـرد دیگری است و انسان باید از آن خارج شود تا وارد یک وضعیت سیاسی ـ مدنی

۹۷

۱. این نظریه را از لویاتان هابز اقتباس کرده است ـ م.

گردد،[1] همان طور هم وضعیت طبیعی اخلاقی، یک وضعیت نزاع متقابل عمومی و آزاد اصول فضیلت[2] و فقدان اخلاق درونی است که انسان طبیعی باید بکوشد تا آنجا که ممکن است هر چه زودتر از آن خارج گردد.

حال در اینجا تکلیف خاصی مطرح است نه از نوع تکلیف فردی در مقابل فرد دیگر بلکه تکلیف نوع انسان در قبال نوع خویش. در معنای[3] عقل، هر نوع موجود عاقلی به نحو برون ذهنی برای یک غایت اجتماعی یعنی برای رشد خیر اجتماعی به عنوان عالی‌ترین غایت تعیّن یافته است. اما چون عالی‌ترین خیر اخلاقی ازطریق کوشش شخصی به نحو منفرد برای تکامل اخلاقی انسان ممکن نیست بلکه اتحادیه‌ای از افراد دریک کل واحد برای وصول به این هدف به نظامی از افراد خوش سرشت[4] نیاز دارد تا این غایت از طریق این نظام و به واسطهٔ این وحدت بتواند تحقق یابد؛ اما معنای چنین کل واحدی به عنوان یک جمهوری همگانیِ مبتنی بر قوانین فضیلت از تمام قوانین اخلاقی (که مربوط است به آنچه ما می‌دانیم در توان ماست) متمایز است؛ زیرا این معنا باید در کل مؤثر باشد که ما نمی‌توانیم در مورد چنین نظام واحدی تشخیص دهیم که آیا ۹۸

---

۱. این عبارت هابز که می‌گوید «وضعیت انسان طبیعی عبارت است از وضعیت جنگی همه علیه همدیگر» کاملاً صحیح است جز اینکه باید می‌گفت «وضعیت شبه جنگی...» (یا آماده به جنگ = belli). زیرا اگر بپذیریم بین افرادی که تابع قوانین خارجی و عمومی نیستند هر لحظه خصومت واقعی برقرار است: بنابراین، وضعیت این افراد یعنی نسبتی که بر اساس آن، افراد شایستهٔ حق خود (برای تحصیل و حفظ آن) هستند، وضعیتی است که در آن هرکس می‌خواهد قاضی و تعیین‌کنندهٔ این حقوق در مقابل دیگران باشد؛ اما جز قدرت شخصی هیچ تضمینی ازجانب دیگران نسبت به این حقوق یا از جانب او نسبت به حقوق دیگران وجود ندارد و این یک وضعیت جنگی است که در آن هرکس باید در مقابل دیگران پیوسته آمادهٔ نزاع باشد. جملهٔ دوم هابز که می‌گوید «تهاجم یک وضع طبیعی است» نتیجهٔ جملهٔ اول است: زیرا این وضعیت عبارت است از تجاوز مستمر انسان به حقوق تمام افراد دیگر طبق این تمایل که انسان می‌خواهد به طور خصوصی قاضی امور خاص خویش باشد و دیگران هم جز اراده و خواست شخصی خود هیچ وسیله و تضمینی برای پرداختن به امور خاص خود ندارند.

۲. یعنی اصول فضیلت هر فردی در مقابل اصول فضیلت افراد دیگراست مگراینکه اتحاد فضایل تحقق یابد که مستلزم ورود انسان به‌مرحلهٔ اخلاقی‌دیگری به‌نام‌اتحاد فضایل است ـ م.

3. Idee

۴. Wohlgesinnter = خوش استعداد، خوش ترکیب، خوش خصلت، خوش ترتیب.

است؛ پس یک جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی به عنوان اجتماعی تحت فرمان الهی یعنی یک امت الهی در واقع تنها جامعه‌ای است که رو به سوی قوانین فضیلت دارد.

در واقع می‌توان به امت الهی تحت قوانین موضوعه اندیشید یعنی تحت قوانینی که در نتیجهٔ آنها اعمال مردم نه بر اساس اخلاق بلکه بر اساس قانون انجام می‌شود و چنین جامعه‌ای را می‌توان جامعهٔ مشترک‌المنافع حقوقی نامید که در واقع قانون‌گذار آن خداست (و بنابراین قانون اساسی آن یک قانون ۱۰۰ اساسی مبتنی بر حاکمیت[1] خداست) و انسان‌ها به عنوان موجودات روحانی فرمان او را مستقیماً از او دریافت می‌کنند و یک حکومت اشرافی[2] تشکیل می‌دهند. اما چنین قانون اساسی‌ای که هستی و صورت آن تماماً متکی بر مبنای تاریخی است، آن قانونی نیست که بتواند کار عقل قانون‌گذار اخلاقی ناب را سامان دهد که ما در اینجا صرفاً در اندیشهٔ حل مسائل آن هستیم؛ این نوع حکومت به لحاظ تاریخی به عنوان حکومتی که تابع قوانین سیاسی ـ مدنی است، گرچه قانون‌گذار آن خداست، با این وصف هنوز یک حکومت خارجی [نسبت به ذات عقل] لحاظ می‌گردد؛ بلکه ما در اینجا در اندیشهٔ حکومتی هستیم که قانون‌گذاری آن صرفاً [نسبت به ذات عقل] درونی است و آن عبارت است از یک جمهوری تحت قوانین فضیلت با یک امت الهی که «غیور در اعمال نیکو»[3] باشد.

این امت الهی را می‌توان در مقابل لشگر شر قرار داد یعنی اتحادیه‌ای که این لشگر از اعضای آن است تا به اشاعه و گسترش شرارتی بپردازد که برای آن مهیا شده است و از شکل‌گیری اتحادیهٔ اصل خیر ممانعت کند؛ گرچه در اینجا اصل نفی‌کنندهٔ خصلت فضیلت در درون خود ما قرار دارد و فقط به صورت نمایشی و مجازی به عنوان یک نیروی خارج از وجود ما بروز می‌کند.

---

1. Theokratie
2. aristokratische
۳. رساله به تیطس، باب دوم، آیهٔ ۱۴ ـ م.

### ۴ـ معنای یک امت الهی فقط (از طریق یک تشکل انسانی) در قالب کلیسا [روحانیت] می‌تواند اجرا گردد

معنای شکوهمند و کاملاً غیرقابل دسترس یک جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی در دستکاری‌های انسان کوچک می‌شود؛ یعنی تبدیل به نهادی می‌گردد که اغلب فقط صورت چنان جامعه‌ای را نشان می‌دهد؛ زیرا امکان وصول به چنین نظام جامعی محدود به شرایط طبیعت حسی انسان است. حال چگونه می‌توان انتظار داشت از چنین چوب کج و ناهمواری چیزی کاملاً راست و مستقیم به وجود آورد؟

پس تشکّل یک امت الهی اخلاقی چیزی نیست که بتوان اجرای آن را از انسان انتظار داشت بلکه باید آن را فقط از خدا انتظار داشت. البته با این دلیل نمی‌شود انسان را مجاز دانست در این مورد فعالیت نکند و منتظر تقدیر بماند؛ به طوری که گویی هر فردی فقط باید به امور اخلاقی خاص خود بپردازد و کل امور نوع انسان را (به لحاظ تعیین وضع اخلاقی) به یک حکمت بالغهٔ برتر واگذارد. بلکه انسان باید هرچه بیشتر و تا می‌تواند چنان عمل کند که گویی همه چیز بر دوش اوست و فقط به این شرط می‌تواند امیدوار باشد حکمت بالغه، سعی و جهد خیرخواهانهٔ او را به کمال خواهد رساند. ۱۰۱

پس آرزوی همهٔ انسان‌های خوش سرشت این است «که ملکوت خدا بیاید، ارادهٔ او بر زمین جاری شود»[1] اما برای تحقق این امر باید چگونه اقدام کرد؟ یک جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی بر اساس قانون‌گذاری اخلاقی الهی یک کلیسا است و تا آنجا که نتواند موضوع تجربه واقع گردد کلیسای نامرئی نامیده می‌شود (یعنی صرف معنای اتحاد تمام انسان‌های حق‌گزار بر اساس حکومت جهانی مستقیماً الهی و اخلاقی که می‌تواند الگو و نمونه‌ای باشد برای تمام آنچه می‌تواند توسط انسان تأسیس گردد). کلیسای مرئی عبارت است از اتحاد واقعی همهٔ انسان‌ها در یک اتحادیهٔ جامع که منطبق بر آن آرمان باشد. تا آنجا که هر جامعه‌ای بر اساس قوانین عمومی، نظمی بین اعضای خود به وجود می‌آورد (اعضایی که از قوانین اطاعت می‌کنند نسبت به کسانی که آنها را به مراعات

---

۱. انجیل متی، باب ششم، آیهٔ ۱۰ و انجیل لوقا، باب یازدهم، آیهٔ ۲ ـ م.

قوانین هدایت می‌کنند) یعنی گروهی که در یک واحد کل (کلیسا) متحد شده‌اند جماعتی[1] است که سروران آن (به نام معلم یا پرورش‌دهندهٔ روح)، امور ریاست عالیهٔ نامرئی آن جامعه [یعنی خداوند] را اجرا می‌کنند و در این نسبت [بین اعضا] همه خادمان کلیسا هستند؛ همان طور که در جامعهٔ مشترک‌المنافع سیاسی ریاست مرئی گاهی خود را خادم عالی حکومت می‌نامد در عین اینکه در واقع هیچ فرد معینی را (و حتی خود مردم را به عنوان یک کل) برتر از خود نمی‌داند. کلیسای واقعی (مرئی) کلیسایی است که حکومت اخلاقی خداوند را بر زمین، تا آنجا که می‌تواند توسط انسان تحقق یابد، نشان دهد. لوازم و نشانه‌های کلیسای واقعی عبارت‌اند از:

۱ـ کلیت[2] و در نتیجه وحدت عددی آن؛ که باید در خود حاوی این استعداد باشد که: گرچه دارای اقسام مختلف است، اما به لحاظ هدف اصلی بر چنان اصولی مبتنی است که ضرورتاً به یک وحدت کلی در یک کلیسای واحد می‌انجامد (و در نتیجه فاقد تقسیمات مذهبی و فرقه‌ای است).

۲ـ سرشت (کیفیت) یعنی خلوص آن؛ به گونه‌ای که وحدت آن جز انگیزهٔ اخلاقی هیچ انگیزهٔ دیگری نداشته باشد (به دور از حماقت خرافات و جنون تعصب).

۱۰۲ ۳ـ نسبت آن بر مبنای اصل اختیار، هم نسبت اعضای آن به یکدیگر به عنوان یک نسبت درونی و هم نسبت کلیسا به قدرت سیاسی به عنوان یک نسبت خارجی، هر دو نسبت در یک حکومت آزاد[3] (بنابراین نه سلسله مراتب[4] [مقامات کلیسا] و نه روشن‌ضمیری[5] که [هرکدام] نوعی دموکراسی از طریق یک الهام خاص است که می‌تواند بر اساس الهامات افراد گوناگون متفاوت باشد).

۴ـ جهت[6] آن یعنی تغییرناپذیر بودن ساختار آن البته به شرط اینکه متناسب با شرایط زمان و محیط، صرفاً نظام اداری آن که مربوط به قوانین و مقررات عارضی است تغییر کند و نیز باید به این منظور از پیش در خود حاوی اصول پیشینی (در معنا و مفهوم غایاتش) باشد (لذا براساس قوانین بنیادی و اصول آن

---

1. Gemeinde
2. Allgemeinheit
۳. Freistaat مترجم انگلیسی این واژه را جمهوری ترجمه کرده است ـ م.
4. Hierarchie
۵. Illuminatism = کشف و شهود، اشراق
6. Modalität

که یک بار برای همیشه تدوین شده است و گویی اصول آن از یک کتاب قانون استخراج گردیده است نه قواعد و علائم تحکمی و دل بخواهی که فاقد حجیت‌واعتبار است و پیوسته در معرض تناقض و ناسازگاری و تغییر است).

پس یک جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی که به عنوان کلیسا یا صرفاً همچون نمادی از شهر خدا لحاظ می‌گردد به اعتبار قوانین اساسی‌اش هیچ شباهتی به یک نظام سیاسی ندارد. این جامعه نه یک نظام پادشاهی است (تحت نظارت پاپ و کاردینال‌ها) نه یک نظام اشرافی (تحت نظارت اسقف‌ها و روحانیون کلیسا) و نه یک نظام دموکراسی (مبتنی بر الهامات فرقه‌ای و گروهی). بهتر است این جامعه را به یک خانوادهٔ تحت نظارت یک پدربزرگ اخلاقی نامرئی تشبیه کنیم که فرزند مقدس‌اش ارادهٔ او را می‌شناسد و در عین حال با تمام اعضای خانواده همخون است [اشاره به نظریهٔ تبدل جوهری] و از طرف خداوند ارادهٔ او را به اعضای خانواده ابلاغ می‌کند و لذا اینها حرمت پدر را در شخص او پاس می‌دارند و با یکدیگر یک وحدت قلبی آزادانه، کلی و مستمر به وجود می‌آورند.

### ۵- تشکیل هر کلیسایی همواره بر یک ایمان (الهام شدهٔ) تاریخی مبتنی است که می‌توان آن را ایمان کلیسایی نامید و این ایمان بهتر از هرچیز می‌تواند بر یک کتاب مقدس مبتنی باشد

ایمان دینی خالص در واقع فقط آن ایمانی است که بتواند یک کلیسای عمومی ایجاد کند. زیرا این فقط یک ایمان عقلی است که می‌توان همه را بدان قانع و در ۱۰۳ آن شریک کرد؛ در حالی که تأثیر یک ایمان تاریخی صرفاً مبتنی بر امور واقع، فقط محدود است به گزارشی از امکان قضاوت در مورد ارزش و اعتبار امور مشروط به شرایط زمانی و مکانی خاص. اما به دلیل ضعف خاص طبیعت انسان، ایمان محض، تا آنجا که می‌توان بر آن اعتماد کرد، هرگز نمی‌تواند زمینهٔ تأسیس یک کلیسا باشد.

انسان از ناتوانی خود برای شناخت امور فوق حسی آگاه است وگرچه در این امور تمام افتخارات را به ایمان وامی‌گذارد (ایمانی که باید کلاً به این امور قانع باشد) با این وصف انسان راضی نمی‌شود که هدایت زندگی خود را به سوی خیر اخلاقی تماماً به خدا واگذار کند تا از این طریق بندهٔ صالح ملکوت

الهی باشد. انسان نمی‌تواند به ادای کامل تکلیف خود به نحو دیگری بیندیشد جز اینکه به خدا خدمت کند. در جایی که خدمت انسان به خدا چندان بر ارزش اخلاقی درون اعمال متکی نباشد، هر قدر هم که انسان فی‌نفسه اخلاقاً بی‌تفاوت باشد، حداقل باید به اطاعت منفی از خدا [یعنی پرهیز از گناه در مقابل اقدام به ثواب که اطاعت مثبت است] راضی باشد. اینکه انسان وقتی تکلیف خود را در قبال انسان (خود و دیگران) ادا کند، حتی از این طریق هم حکم خدا را اجرا کرده است و بنابراین در هر نوع فعل و ترک فعل، تا آنجا که به اخلاق مربوط است، در خدمت به خدا ثابت قدم است؛ و اینکه مطلقاً محال است که به نحو دیگری بهتر از این بتوان به خدا خدمت کرد (زیرا انسان فقط می‌تواند بر موجودات زمینی تأثیر بگذارد و نه در وجود ذات باری تعالی) اینها اموری است که کمتر به ذهن انسان می‌رسد. چون هر سرور بزرگی در جهان نیاز دارد که مورد احترام اتباع خود و مورد ستایش فرمان‌برداران خود باشد، چنان که بدون احترام و ستایش نمی‌تواند از اتباع خود انتظار داشته باشد در مقابل فرمان او آنقدر مطیع باشند که بتواند بر آنها فرمان براند. علاوه بر این انسان هر قدر خردمند باشد همواره در مقابل ادای احترام از طرف دیگران در خود مستقیماً احساس خرسندی می‌کند: لذا انسان تکلیف خود را، از این جهت که این تکلیف فرمان خداست به عنوان پیگیری یک موقعیت الهی و نه انسانی ادا می‌کند و از اینجاست که مفهوم یک دین خداپرستی به جای مفهوم یک دین صرفاً اخلاقی پیدا می‌شود.

بنابراین چون درهر دینی خداوند در تمام تکالیف انسان به عنوان قانون‌گذاری که عموماً باید مورد ستایش باشد لحاظ می‌شود، تعیّن و تشخّص دین، از این جهت که وضع عمومی ما باید با آن مطابقت کند، قائم به این است که بدانیم خداوند به چه صورت می‌خواهد مورد ستایش و تقدیس واقع شود. ــ اما ارادهٔ قانون‌گذار الهی یا بر مبنای صرف قانون‌گذاری فرمان می‌دهد یا بر مبنای قانون اخلاقی ناب. بر مبنای دوم هر فردی می‌تواند خود بخود و با تکیه بر عقل خود ارادهٔ خداوند را که تکیه‌گاه باور دینی اوست بشناسد؛ زیرا مفهوم الوهیت صرفاً از آگاهی به این قوانین و از نیاز عقل به مفروض گرفتن یک قدرت که در این جهان غایت اخلاقی این قوانین لحاظ می‌گردد، برخاسته است. مفهوم یک ارادهٔ الهی، که صرفاً مطابق قوانین اخلاقی ناب تعیّن یافته باشد، به ما امکان می‌دهد که

چگونه فقط به یک خدا و در نتیجه فقط به یک دین بیندیشیم که دین اخلاقی ناب است. حال اگر ما خودِ این قوانین موضوعه را [بدون وضع عقلی و فقط بر اساس ایمان] بپذیریم و دین خود را به معنی تبعیت از این قوانین تلقی کنیم در این صورت شناخت این قوانین نه از طریق صرف عقل شخصی ما بلکه از طریق وحی[1] ممکن است، که خواه امری فردی باشد یا عمومی، در هرحال برای اینکه بتواند از طریق سنت یا کتاب مقدس بین مردم اشاعه یابد، باید یک جریان تاریخی لحاظ گردد نه یک جریان عقلی صرف. ــ اما حتی به فرض قوانین موضوعهٔ الهی (قوانینی که فی‌نفسه الزام اخلاقی ندارند بلکه الزام آنها ناشی از تجلی ارادهٔ خداوند است) در این صورت باز هم قانونگذاری ناب اخلاقی که ارادهٔ خداوند اصولاً به واسطهٔ آن در دل ما نفوذ می‌کند، نه فقط شرط بی‌چون و چرای هر نوع دین حقیقی است بلکه چیزی است که ذات دین حقیقی را تشکیل می‌دهد و دین قانونگذار فقط واسطهٔ اجرا و اشاعهٔ آن است.

بنابراین اگر سؤال: «خداوند به چه نحو می‌خواهد مورد ستایش واقع شود؟» باید توسط انسان به عنوان انسان به گونه‌ای جواب داده شود که کلاً معتبر باشد بدون تردید قوانین برخاسته از ارادهٔ الهی نباید صرفاً اخلاقی باشند،[2] زیرا این قوانین موضوعه (که در اینجا مستلزم وحی‌اند) فقط به عنوان قوانین تصادفی و قوانینی که در اختیار همهٔ انسان‌ها قرار نمی‌گیرند و بنابراین به عنوان قوانینی که نمی‌توانند به نحو کلی الزام‌کننده باشند، لحاظ می‌گردند. پس: «نه کسانی که می‌گویند خدایا، خدایا! بلکه کسانی که به ارادهٔ او عمل می‌کنند»[3] و بنابراین نه کسانی که او را (یا سفیران او را به عنوان کسانی که تبار الهی دارند) طبق مفاهیم وحیانی که در اختیار هر انسانی نمی‌تواند باشد، می‌ستایند بلکه هرکس باید ۱۰۵ بکوشد از طریق زندگی صحیح که به واسطهٔ آن می‌توان ارادهٔ خدا را شناخت محبوب خدا گردد، اینها کسانی هستند که به خدا حرمت می‌گذارند، آن حرمت حقیقی را که او می‌خواهد.

---

1. Offenbarung

۲. مترجم انگلیسی (تحکماً یا سهواً) این جمله را ایجابی ترجمه کرده است ـ م.

۳. انجیل متی، باب هفتم، آیهٔ ۲۱ ـ م.

اما اگر خود را نه فقط به عنوان انسان بلکه به عنوان شهروند یک حکومت الهی در زمین لحاظ کنیم و خود را مکلف بدانیم به نام یک کلیسا برای چنین اتحادیه‌ای کار کنیم این سؤال مطرح می‌شود که خداوند در یک کلیسا (به عنوان یک مجمع الهی) مایل است چگونه مورد ستایش واقع گردد، البته به این پرسش نمی‌توان فقط بر اساس عقل جواب داد بلکه پاسخ بدان نیازمند یک قانون‌گذاری است که از طریق وحی با آن آشنا می‌شویم و لذا این یک اعتقاد تاریخی است که در مقابل اعتقاد دینی ناب می‌توان آن را اعتقاد کلیسایی نامید. زیرا فقط ایمان دینی ناب می‌تواند مادهٔ حرمت به خدا را تشکیل دهد که عبارت است از خصلت اخلاقی توجه به ادای تمام تکالیف به عنوان احکام الهی؛ اما یک کلیسا به عنوان اتحادیهٔ انسان‌های بسیار با چنین خصلتی برای یک جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی نیازمند یک مسئولیت‌پذیری (ادای تکلیف) عمومی است یعنی صورتی از کلیسا که بر شرایط تجربی شناخت که متکی بر صورتی احتمالی و ذاتاً متکثر است و لذا بدون قانون‌گذاری الهی به عنوان تکلیف شناخته نمی‌شود. اما تعیّن این صورت کلیسا هم نباید فوراً به عنوان صورت متعلق به قانون‌گذار الهی لحاظ شود بلکه می‌توان به نحو مستدل فرض کرد به موجب ارادهٔ الهی است که ما معنای عقلانی چنین جامعهٔ مشترک‌المنافعی را اجرا می‌کنیم و گرچه ممکن است انسان‌ها برای تأسیس صورتی از کلیسا کوشیده باشند که نتایج ناخوشایند به بار آورده باشد با این وصف، برحسب ضرورت، نباید دست از تلاش‌های تازه بردارند تا برای وصول به این غایت هرچه بیشتر از خطاهای گذشته در امان باشند؛ و این مهم که در عین حال برای انسان یک تکلیف است کاملاً و تماماً تنها بر دوش او نهاده شده است.[1] پس دلیلی ندارد قوانینی که صورت و تشکّل هر نوع کلیسایی را تشکیل می‌دهند مستقیماً به عنوان قوانین موضوعهٔ الهی بپذیریم؛ بلکه بیشتر قوانین الهی [مؤید به تأیید عقل] معیاری است برای اینکه با زحمت کمتر بتوان صورت کلیساها را اصلاح کرد؛ به عبارت دیگر این به معنی غصب یک مقام عالی با توسل به مقررات کلیسا به

۱. مقایسه کنید با قرآن، سورهٔ احزاب، آیهٔ ۷۲: «انا عرضنا الامانة علی السمٰوات والارض والجبال فأبین ان یحملنها واشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولا» ـ م.

عنوان مرجعیت الهی عامه است تا مردم را زیر یوغ [اسارت] ببریم. در حالی که انکار مطلق انطباق کلیسا با نظام الهی تا آنجا که برای ما قابل ملاحظه است، با دین اخلاقی کاملاً هماهنگ است، نهایت تکبر و خودخواهی است؛ به علاوه این سؤال مطرح است که این کلیسا چگونه می‌توانست، بدون رشد تدریجی ۱۰۶ فهم عمومی دربارهٔ مفاهیم دینی، یکباره سربرآورد به نحوی که نتوان جریان رشد و تکامل آن را ملاحظه کرد. اکنون شک و تردید در اینکه خداوند یا خود انسان باید کلیسایی تأسیس کند، مُثبت تمایل انسان به دین خداپرستی[1] است؛ و چون این دین مبتنی بر فرمان تحکّمی [خداوند] است، اعتقاد به قوانین موضوعهٔ الهی با این فرض که برای خوش‌رفتاری در زندگی (که انسان همواره مایل است آن را به حکم دین اخلاقی ناب بپذیرد) یک قانون‌گذار الهی لازم است، که برای عقل قابل شناخت نیست بلکه متکی بر وحی است، باید کافی باشد؛ در اینجا حرمت عالی‌ترین موجود [یعنی خداوند] (نه به موجب اطاعت فرمان او که پیشاپیش توسط عقل بر ما تجویز شده است) مستقیماً مورد توجه واقع شده است. حال در این وضعیت انسان‌ها نه متحد شدن در یک کلیسا، نه هماهنگی با صورت تشکل آن، نه تأسیسات عمومی‌ای که برای پیش بردن شأن اخلاقی دین لازم است، هیچ کدام را ضروری لحاظ نمی‌کنند؛ بلکه فقط برای اعتقاد به قوانین وحی شده و عظمت آنها و حفظ حرمت صورت کلیسا (که صرفاً یک واسطه است) و احکام خاص آن، چنان که خود آنها می‌گویند، برای خدمت به خدا اقدام می‌کنند. گرچه این اقدامات تماماً به لحاظ اخلاقی از پایه و اساس بی‌تفاوت‌اند با این حال چون آنها این اعمال را برای خدا انجام می‌دهند، معتقدند که از این طریق هرچه بیشتر محبوب خدا واقع می‌شوند. پس در سعی و تلاش انسان برای وصول به یک جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی، اعتقاد کلیسایی طبیعتاً[2] مقدم بر اعتقاد دینی ناب است و معبد (ساختمانی که عموماً برای پرستش خدا ایجاد شده) که پیشاپیش به عنوان کلیسا نگهداری می‌شود (مرکز تجمع برای آموزش و تحریک و تقویت خصلت‌های اخلاقی) و کشیش (به عنوان گرداننده مراسم مقدس) پیشاپیش به عنوان روحانی (آموزگار دین اخلاقی ناب) اغلب

1. Gottseligkeit

۲. این نسبت باید اخلاقاً معکوس گردد.

هنوز نزد مردم از مقام و منزلت با ارزشی برخوردارند.

حال اگر یک بار برای همیشه تثبیت گردد که قانون‌گذاری ایمان کلیسایی به عنوان وسیلهٔ ایمان دینی ناب و واسطهٔ وحدت عمومی انسان‌ها برای پیشرفت اهداف دین ناب لحاظ می‌گردد باید قبول کرد که حفظ مستمر دین ناب به نحوی که بدون تغییر باقی بماند، گسترش همه جانبهٔ آن و حتی حرمت وحی مفروض ۱۰۷ در آن، به سختی توسط سنت بلکه صرفاً توسط کتاب مقدس به نحو مستوفا تأمین می‌گردد که به نوبهٔ خود باید به عنوان وحی توسط معاصران و آیندگان مورد حرمت باشد، زیرا نیازهای [روحی] مردم را در مورد اطمینان از ادای تکلیف خود نسبت به خداوند، برآورده می‌سازد. کتاب مقدس نزد کسانی که (و در واقع اغلب نزد کسانی که) آن را نمی‌خوانند یا حداقل نمی‌توانند مفهوم دینی منسجمی از آن به دست آورند، نهایت احترام را برمی‌انگیزد و سفسطه‌ها و ظرافت‌کاری‌های عقلانی در مقابل اعتراضات کوبندهٔ تصمیمات مقتدرانه کاری از پیش نمی‌برد: چنین نقل شده است.[1] به همین دلیل قطعاتی که در کتاب مقدس باید مبین یک نکتهٔ ایمانی باشند به درستی فتوا[2] نامیده می‌شوند. مفسران چنین متونی به دلیل اشتغالاتشان خود بخود مانند قدّیسان به حساب می‌آیند و تاریخ گواهی می‌دهد که ایمان مبتنی بر کتاب مقدس را حتی با توسل به مخرب‌ترین انقلاب‌های حکومتی نمی‌توان زایل کرد در حالی که ایمان مبتنی بر سنت‌ها و آیین‌های عمومی عهد باستان هنگام سقوط حکومت‌ها فرو می‌ریزند. چه خوب است[3] که چنین کتاب‌هایی وقتی به دست انسان می‌رسند در کنار قوانین ایمانی خود در عین حال حاوی کامل‌ترین تعلیم دین اخلاقی نیز باشند؛ تعلیمی که (به عنوان ابزار تبلیغ آن) با نظام قانونی آن هماهنگی کامل دارد و چنین کتابی را، هم به دلیل غایتی که باید از این طریق بدان دست یافت و هم به دلیل صعوبت معقول کردن تعالیم آن بر اساس قوانین طبیعی و روشنگری نوع انسان که باید از

۱. یعنی اخبار و روایات منقول با قاطعیت غیرقابل اعتراض بیان می‌شوند ـ م.

۲. sprüche = حکم

۳. تعبیر هر مطلوبی یا هر آنچه که ارزش مطلوب بودن دارد، چیزی است که نمی‌توان آن را پیش‌بینی کرد و نه با سعی و کوشش خود طبق قوانین تجربی می‌توان آن را به دست آورد و لذا اگربخواهیم پایه‌واساس آن‌را نام ببریم جزیک پیش‌بینی خیرخواهانه کار دیگری نمی‌توان کرد.

این تعلیم برآید، می‌توان مانند یک کتاب مبتنی بر وحی ارزیابی کرد.

* * *

اینک در مورد مفهوم اعتقاد به وحی چند نکتهٔ دیگر نیز مطرح است: فقط یک دین حقیقی وجود دارد؛ اما انواع متعدد اعتقاد[1] می‌تواند وجود داشته باشد. ــ می‌توان گفت در کلیساهای گوناگون که نظام اعتقادی آنها از یکدیگر تفکیک ۱۰۸ شده است با وجود این فقط همان یک دین حقیقی می‌تواند وجه اشتراک همه باشد.

پس مناسب‌تر این است (چنان‌که در عمل هم متداول است) که بگوییم فلان شخص دارای این یا آن اعتقاد است (یهودی، مسلمان، مسیحی، کاتولیک، لوتری) نه اینکه دارای این یا آن دین[2] است. تعبیر دوم را نباید به راحتی در خطاب به مجامع بزرگ (در تعلیمات و مواعظ) به کار برد، زیرا برای آنها نامفهوم و درک آن بسیار سنگین است به طوری که زبان‌های جدید واژه‌ای که در معنی معادل آن باشد ندارند. عامهٔ مردم همیشه دین را تحت ایمان کلیسایی خود درک می‌کنند که در حوزهٔ احساسات آنها قرار دارد در حالی که دین امری باطنی و درونی و بر خصلت اخلاقی متکی است. وقتی گفته می‌شود مردم به این یا آن دین معتقدند، انسان نسبت به آنها اغلب احترام زیادی قائل است؛ [اما] چون مردم هیچ دینی [دین در مقابل اعتقاد] نمی‌شناسند و نمی‌خواهند، تنها اعتقاد کلیسایی آنها برای نظام قانونگذاری، تمام آن چیزی است که از واژهٔ دین می‌فهمند. همچنین جنگ‌های به اصطلاح مذهبی که اغلب جهان را درهم شکسته و به خاک و خون کشیده است چیزی جز منازعاتی در مورد ایمان کلیسایی نیستند و شکایت افراد صدمه‌دیده [از این جنگ‌ها] از این نیست که آنها از پرداختن به دین خود منع شده‌اند (زیرا هیچ قدرت خارجی نمی‌تواند چنین ممانعتی به عمل آورد) بلکه اغلب به موجب بازماندن از اجرای عقاید کلیسایی خود است.

حال اگر، چنان که معمول است، یک کلیسا خود را نسبت به کلیساهای دیگر، کلیسای جامع قلمداد کند (حتی اگر در باب وحی اعتقاد ویژه‌ای داشته باشد که به

1. Glauben
2. Religion

لحاظ تاریخی هرگز نمی‌توان از کسی انتظار داشت) در این صورت کسی که اعتقاد کلیسایی خاص او تأیید نمی‌شود یک بی‌اعتقاد نامیده می‌شود و از صمیم قلب منفور واقع می‌گردد؛ چنین شخصی که فقط بعضاً (نه اصولاً) عقیدهٔ خود را متمایز کرده است مرتد[1] و یا حداقل منحرف نامیده می‌شود. بالاخره اگر آن کلیسا را به رسمیت بشناسد اما اصول اعتقادی خود را از آن متمایز کند (یعنی به لحاظ اعمالی که انجام می‌دهد) بخصوص اگر عقیدهٔ انحرافی خود را تبلیغ کند بدعت‌گذار[2] نامیده می‌شود؛[3] و مانند یک عصیانگر و یاغی از یک دشمن خارجی، ستیزه‌جوتر به حساب می‌آید و با یک لعنت‌نامه از کلیسا طرد می‌شود (مانند اقدام رومی‌ها در طرد کسی که بر خلاف رأی سنا از رود روبیکن Rubicon عبور کرده بود) و به اهریمنان دوزخی تقدیم می‌شود. درست اعتقادی یگانه و مورد ادعای معلمان و رؤسای کلیسا به تعبیر دقیق، اعتقاد کلیسایی ارتودوکس نامیده می‌شود که می‌توان آن را بخشی از استبداد (درنده‌خویی) ارتودوکس لیبرالی نامید. ــ اگر کلیسایی که مدعی است مبانی اعتقادی‌اش برای عموم الزامی است کلیسای کاتولیک نامیده شود اما کلیسایی که در مقابل این ادعا معترض (پروتستان) است (گرچه اغلب در صورت امکان، خود چنین ادعاهایی پیش می‌کشد) باید کلیسای پروتستان (معترض) نامیده شود. در این صورت یک محقق آگاه موارد متعدد قابل توجهی از کلیساهای کاتولیک پروتستان و یا کلیساهای جامع پروتستانِ کاتولیک مشاهده خواهد کرد که گروه اول از مردان دارای تفکر گسترده [یا سعهٔ صدر] (گرچه کلیسای آنها الزاماً چنین نیست) و در

۱۰۹

---

1. Irrgläubiger 2. Ketzer

۳. بنابر گزارش Georgius در کتاب الفبای تبت (Alphab. Tibet)، ص ۱۱ مغول‌ها سرزمین تبت را Tangut-Chazar می‌نامیدند که به معنی سرزمین خانه‌نشینان است تا آنها را از خودشان به عنوان خانه به دوشان چادرنشین متمایز کرده باشند. از این تعبیر واژهٔ chazar پیدا شد که منشأ واژهٔ Ketzer = بدعت‌گذار است. زیرا مغول‌ها دین تبتی (دین لامایی) را که با مانویت نزدیک است پذیرفتند که شاید منشأ معنای آن همین نزدیکی با مانویت باشد و مغول‌ها ضمن تهاجم خود به اروپا آن را در این سرزمین اشاعه دادند. از اینجاست که واژه‌های بدعت‌گذار و مانوی برای مدتی طولانی مترادف به کار می‌رفت. [مترجم انگلیسی این ریشه‌یابی واژهٔ Ketzer را درست ندانسته و آن را با واژهٔ Gazzari مشتق از اصل یونانی *Kαθαpoi* یکی دانسته است.]

مقابل آن گروه دوم از مردان دارای تفکر محدود که البته راه به جایی نمی‌برند، تشکیل شده است.

### ۶ـ ایمان دینی ناب مفسّر ایمان کلیسایی است

ملاحظه کردیم که یک کلیسا در واقع اگر بر یک ایمان وحیانی به عنوان یک ایمان تاریخی بنا شده باشد که فاقد هرگونه قابلیت ارتباط عمومی قانع‌کننده است، اصلی‌ترین نشان حقیقت یعنی ادعای حقانی کلیت و جامعیت را از دست خواهد داد: با این وصف به موجب نیاز طبیعی انسان به عالی‌ترین ارکان و مفاهیم عقلانی برای حفظ امور حسی و شواهد تجربی (نیازی که وقتی گسترش همه جانبهٔ ایمان مورد نظر باشد باید آن را جدی گرفت)، نوعی ایمان کلیسایی تاریخی، که عموماً و معمولاً در دسترس انسان است، باید مورد استفاده واقع گردد.

۱۱۰ اینک به نظر می‌رسد اگر یک چنان ایمان تجربی که تصادفاً نصیب ما شده است، بخواهد با پایه و اساس یک ایمان اخلاقی متحد شود باید در سطح عمومی گسترش و اشاعه یابد؛ یعنی باید آن را چنان جامع و فراگیر تفسیر کنیم که معنای آن با قاعده عملی کلی دین عقلانی ناب هماهنگ گردد. زیرا مبنای نظری ایمان کلیسایی نمی‌تواند اخلاقاً مورد علاقهٔ ما باشد مگر اینکه برای ادای تکلیف همهٔ انسان‌ها که اطاعت فرمان الهی است (آنچه گوهر تمام ادیان را تشکیل می‌دهد) کافی و مؤثر باشد. اما گسترش ایمان ممکن است در پرتو کتاب مقدس (در پرتو وحی) اغلب برای ما اجباری به نظر برسد و در واقع هم اغلب اجباری است؛ و اگر کتاب مقدس بتواند آن را تضمین کند این تفسیر باید مقدم بر تفسیر لفظی [و ظاهری] آن باشد که یا از لحاظ اخلاقی مطلقاً چیزی دربر ندارد و یا کاملاً در مقابل انگیزه‌های اخلاقی قرار دارد.[1] ـ همچنین معلوم خواهد شد با هر

---

۱. برای مثال نگاه کنید به مزامیر داوود، مزمور پنجاه و نهم، آیات ۱۱ـ۱۶. در آنجا مناجاتی مشاهده می‌کنیم که برای انتقام گرفتن تا مرز ایجاد وحشت پیش می‌رود. میشائلیس (Michaelis) (درکتاب اخلاق، بخش دوم، ص ۲۰۲) این مناجات را تأیید می‌کند و می‌افزاید که: «مزامیر الهام شده‌اند؛ و اگر در این مناجات تقاضای مجازات شده باشد نمی‌تواند ناحق ←

نوع ایمانی اعم از قدیم یا جدید که بعضی از آنها در کتب مقدسه ضبط و ثبت شده است همین طور برخورد شده است و معلمان فکور و خردمند آن را چنین تفسیر کرده‌اند تا مضمون و محتوای حقیقی آن را تدریجاً با احکام اعتقادی اخلاق کلی تطبیق دهند. فیلسوفان اخلاق در ادوار یونانی و رومی نیز با اسطوره‌های مربوط به خدایان همین کار را کردند. [یعنی این اسطوره‌ها را تفسیر اخلاقی کردند.] آنها نهایتاً توانستند نظام چند خدایی را به عنوان نماد صفات خدای واحد تفسیر کنند و انواع اعمال ضعیف و ناقص خدایان را و یا تخیلات عقب افتاده اما در عین حال دوست‌داشتنی شاعران را تدریجاً نوعی تفسیر عرفانی کنند که منجر به ایمان عمومی گردید (انهدام یکباره و ناگهانی چند خدایی عاقلانه نبود زیرا ممکن بود خطر الحاد کل نظام اجتماعی را تهدید کند.) و این کار فقط به یک تعلیم اخلاقی صرفاً مفید و قابل فهم برای عموم نیاز داشت. در ادوار بعدی آیین یهود و حتی خود مسیحیت متشکل از چنین تفسیرهای قدرتمندی است؛ با این تفاوت که هر دو در پی خیر مطلق و غایت

۱۱۱

باشد؛ و ما نباید اخلاقی مقدس‌تر از کتاب مقدس داشته باشیم». من با توجه به این تعبیر اخیر این سؤال را مطرح می‌کنم که آیا اخلاق باید بر مبنای کتاب مقدس تفسیر شود و یا کتاب مقدس بر مبنای اخلاق. ـ اکنون بدون اینکه بخواهم تعبیر عهد جدید را [انجیل متی، ابواب هفتم یا بیست و یکم و باب چهل و چهارم ـ مترجم انگلیسی] «به قدما گفته شده است و ... اما من به شما می‌گویم دشمن خود را دوست بدارید و دعا کنید کسی را که شما را نفرین می‌کند و از این قبیل» مراعات کنم، که این نیز تعبیری الهام شده است و می‌تواند با آن تعبیر منطبق باشد. سعی خواهم کرد با تعبیر عهد جدید را با اصول اخلاقی مستقل خود تطبیق دهم (که شاید اینجا مقصود دشمن جسمانی نباشد بلکه دشمنی خطرناک‌تر که دشمن جسمانی نماد آن است یعنی تمایلات شیطانی باشد که باید با تصمیم و اراده همه را زیرپا نهاد) و یا اگر چنین تطبیقی ممکن نباشد فرض من این است که این تعبیر فاقد معنای اخلاقی است بلکه حاکی از نسبتی است که یهودیان به عنوان خلافت سیاسی بین خود و خدا برقرار می‌کردند؛ چنان که تعبیر دیگری از کتاب مقدس: «خداوند می‌گوید که انتقام از آنِ من است؛ من جزا خواهم داد» [نامه به رومیان، باب دوازدهم، آیهٔ ۲۰] عموماً به عنوان هشدار اخلاقی علیه انتقام کشیدن تفسیر شده است؛ گر چه شاید در واقع فقط مؤید قانون برای هر حکومتی باشد تا دادگاه عالی بتواند جبران هر خسارتی را تعیین کند که وقتی قاضی به شاکی اجازه می‌دهد تا حد اشدّ مجازات را تقاضا کند انتقام‌کشی شاکی نتواند از حد بگذرد.

ضروری برای همهٔ انسان‌ها بودند. مسلمین خوب می‌دانند (چنان که رلاند[1] می‌گوید) بهشتی را که سراسر به توصیف امور حسی پرداخته است چگونه به معنی روحانی تفسیر کنند و حتی هندوان وداهای خود را حداقل برای بخش فرهیختهٔ جامعهٔ خود همین طور تفسیر می‌کنند. ــ اینکه می‌توان کتاب مقدس را چنین تفسیر کرد بدون اینکه در مقابل تفسیر لفظی و ظاهریِ عقاید عامه قرار گیرد، به این دلیل است که بسیار قبل از این تفسیرها، سرشت دین اخلاقی در عقل انسان نهفته بوده است هرچند اولین تجلیات خام آن صرفاً به صورت اعمال پرستش خداوند بروز کرده است و به این منظور ادعای وحی و الهام شده است و از این طریق بعضی از خصوصیات فوق حسی آن، گرچه ناخودآگاه و غیرعمدی، وارد مفاهیم شاعرانه و اسطوره‌ای شده است. ــ همچنین نمی‌توان به این قبیل تفسیرها مهر بطلان زد به این دلیل که انسان مایل نیست بپذیرد معنایی که به نمادهای عقاید عامه یا کتاب مقدس می‌دهد همان معنایی است که نویسندگان و صاحبان آنها مراد کرده‌اند؛ بلکه این مسئله باید همواره مطرح و امکان اینکه نویسندگان آنها را می‌توان چنین درک کرد مفروض باشد. زیرا قرائت متون مقدس یا تحقیق در مضامین آنها برای این است که در نهایت انسان اصلاح گردد. اما [ایمان] تاریخی که برای این منظور کاملاً بی‌تأثیر است، فی‌نفسه امری خنثی است و انسان می‌تواند با آن هر طور بخواهد رفتار کند. ــ (ایمان تاریخی «در خود مرده است»[2] یعنی خود بخود به عنوان یک ادعا حاوی چیزی نیست و به چیزی هدایت نمی‌کند که برای ما واجد ارزش اخلاقی باشد).

۱۱۲ پس اگر مکتوبی به عنوان وحی الهی پذیرفته شود بهترین معیار آن برای اینکه وحی محسوب گردد این است که «هر مکتوبی که از جانب خدا باشد برای تعلیم، نکوهش، هشدار، اصلاح و ... مفید است.»[3] و چون اصلاح اخلاقی انسان غایت واقعی هر دین عقلانی است این امر باید اصل عالی تفسیر هر نوع مکتوب

---

۱. Adrian Reland (۱۶۷۶-۱۷۱۸) شرق‌شناس هلندی، به نقل از مترجم انگلیسی ـ م.

۲. رسالهٔ یعقوب، باب دوم، آیهٔ ۱۷؛ عین آیه چنین است: «ایمان نیز اگر اعمال ندارد در خود مرده است» ـ م.

۳. تیموتاؤس دوم، باب سوم، آیهٔ ۱۶ ـ م.

دینی باشد. این دین عبارت است از «روح خدا که ما را به کل حقیقت هدایت می‌کند»[1] و همین دین است که ضمن تعلیم همچنین ما را با اصول بنیادی عمل، زنده می‌کند و تمام عناصر ایمان تاریخی را تابع انگیزه‌ها و قواعد ایمان اخلاقی ناب قرار می‌دهد که تنها عنصر دین حقیقی هر ایمان کلیسایی است. هر نوع تحقیق و تفسیری درکتاب مقدس باید مبتنی بر اصلی باشد که در جستجوی این روح، در حقیقت دین است و «انسان فقط می‌تواند از این طریق به زندگی جاوید برسد که دین او به این اصل شهادت دهد».[2]

اما علاوه بر مفسّر کتاب مقدس یک شخص دیگر هم با او و البته تابع اوست و آن محقق کتاب مقدّس[3] است. اعتبار و حجیت کتاب مقدس، همچون معتبرترین و یگانه سند و ابزار اتحاد مردم در کلیسا، در حال حاضر به عنوان درخشان‌ترین عصر تاریخ، تشکیل‌دهندهٔ ایمان کلیسایی است که به عنوان اعتقاد عمومی مردم نمی‌توان آن را دست‌کم گرفت؛ زیرا برای مردم هیچ تعلیمی که به عنوان یک هنجار ثابت مبتنی بر تعقل صرف بتواند زندگی روزمرهٔ آنها را سامان دهد وجود ندارد؛ در حالی که وحی الهی و لذا اعتقاد تاریخی، سندیت و اعتبار خود را با استدلال به منشأ خود تأمین می‌کند. حال چون حکمت و صناعت انسانی نمی‌تواند به آسمان دست یابد تا سند ارسال معلم اول را در آنجا مشاهده کند باید به شواهدی که، صرف‌نظر از محتوا، دالّ بر چنین اعتقادی است قناعت کند؛ یعنی باید به اخبار و گزارش‌های انسانی، که تدریجاً از زمان‌های گذشته و زبان‌های مرده رسیده‌اند، اکتفا کند تا ارزش اعتبار تاریخی این اعتقادات برای او تثبیت گردد: پس برای اینکه یک کلیسای مبتنی بر کتاب مقدس (نه یک دین که برای حفظ کلیت و جامعیت خود باید همواره بر عقل ناب بنا شود) اعتبار خود را حفظ کند، تحقیق در کتاب مقدس [مثلاً قرآن‌پژوهی یا انجیل‌پژوهی] همواره لازم است گرچه این تحقیق شاید بیش از این کاری انجام ندهد که بگوید کتاب مقدس در اصل حاوی چیزی نیست که مانع قبول آن، به عنوان الهام و وحی

۱. انجیل یوحنا، باب شانزدهم، آیهٔ ۱۳ ـ م.

۲. انجیل یوحنا، باب پنجم، آیهٔ ۳۹. عین آیه چنین است: «کتب را تفتیش کنید زیرا شما گمان می‌برید که در آنها حیات جاودانی دارید و آنهاست که به من شهادت می‌دهد ـ م.

3. Schriftgelehrte

مستقیم خداوند، گردد. این مطلب برای کسانی که تحکیم اعتقاد اخلاقی خود را در این معنا [ی کتاب مقدس] می‌یابند و آن را با مسرّت‌خاطر می‌پذیرند، کافی خواهد بود و هیچ اشکال و ممانعتی در آن نیست. ـ اما نه فقط تصدیق[1] کتاب مقدس بلکه تفسیر[2] آن نیز به همان دلیل نیازمند تحقیق و پژوهش است. زیرا فرد عادی که فقط می‌تواند ترجمهٔ آن را بخواند چگونه می‌تواند از معنای آن آگاه شود؟ به این دلیل مفسّر که به زبان اصلی نیز آشناست باید دارای اطلاعات تاریخی گسترده و [روح] انتقاد نیز باشد تا بتواند از وضعیت، اخلاق و مفاهیم (عقاید عامه) زمان مورد تحقیق، که از طریق آن می‌توان بر شرایط فکری و اعتقادی جامعهٔ دینی آگاه شد، اطلاع یابد. ۱۱۳

پس دین عقلانی و تحقیق در کتاب مقدس، تفسیرهای ویژه، شایسته و امین یک متن مقدس‌اند. واضح است که فقر دنیوی نباید مانع به کار انداختن درک عمومی و تشخیص این مفسران در کشف حقیقت مطلب گردد و نیز نباید خود را محدود به عقاید جزمی کنند. زیرا در غیر این صورت عوام روحانیان را ملزم می‌کنند که در عقاید خود موافق رأی آنها باشند که البته این عقاید را از همان روحانیان آموخته‌اند. حکومت هرگاه نگران باشد که فقدان محققان و حسن خلق آنها در میان مردان خوشنام، کل پیکرهٔ کلیسا را تحت تأثیر قرار می‌دهد، در حالی که این امر به وجدان و آگاهی این محققان متکی است، به تمام آنچه که در این مورد تکلیف و مورد نیاز اوست اقدام خواهد کرد. اما کشاندن این مطلب به مدارس [و دانشگاه‌ها] و ورود در منازعات مربوط به آن (منازعاتی که اگر از منبر موعظه اعلام نگردد رابطهٔ کلیسا و عامه در صلح کامل باقی می‌ماند) چیزی است که عامه نمی‌تواند، بدون اینکه مرتکب نخوت و غرور شده [و از حد خود پا را فراتر گذاشته] باشد، آن را از قانون‌گذار انتظار داشته باشد، زیرا این امر تحت نفوذ اوست.

اما مقام و موقعیت مفسّر کتاب مقدس که برای شناخت معنای واقعی و منشأ الهی آن، نه نیاز به عقل دارد و نه نیاز به تحقیق، بلکه فقط به یک احساس درونی نیازمند است، با ادعای دیگری هم مواجه است. حال در واقع نمی‌توان انکار کرد

1. Beurkundung    2. Auslegung

«کسی که از تعالیم کتاب مقدس تبعیت و فرمان آن را اجرا می‌کند در واقع درمی‌یابد که این کتاب از جانب خداست»[۱] و انگیزهٔ نیکوکاری و حق‌گزاری در هدایت زندگی، که خواننده یا شنوندهٔ کتاب مقدس باید آن را احساس کند، باید او را از منشأ الهی این کتاب آگاه کند؛[۲] زیرا این انگیزه فقط معلول قانون اخلاقی است که انسان آن را با اشتیاق تمام در درون خود احساس می‌کند و به همین دلیل باید آن را به عنوان فرمان الهی تلقی کرد.[۳] اما شناخت قوانین و شأن اخلاقی آنها را نمی‌توان از احساس به دست آورد و به طریق اولی نمی‌توان چنین شناختی از ادله حسی تحت تأثیر مستقیم خداوند به دست آورد. زیرا چنین تأثیری می‌تواند نتیجهٔ علل گوناگون باشد؛ اما در این مورد عقل صرفاً شأن اخلاقی قوانین (و آموزش) را که خود علت آنهاست می‌شناسد؛ و حتی اگر علیّت عقل برای قوانین اخلاقی فقط یک امکان باشد ما باید چنین شأنی برای آن قائل شویم؛ مگر اینکه راه[۴] را برای هر نوع تعصبی باز بگذاریم و معنای واحد و صریح احساس اخلاقی را با هر نوع تعصّبی بیامیزیم و از این طریق شأن و مقام آن را تنزل دهیم. ـ احساس برای هرکس امری شخصی است و نمی‌توان آن را عیناً از دیگران انتظار داشت حتی اگر قانونی که پایه و اساس آن را تشکیل می‌دهد قبلاً شناخته شده باشد؛ لذا نمی‌توان آن را اساس صحت وحی ارزیابی کرد؛ زیرا مطلقاً چیزی تعلیم نمی‌دهد بلکه محتوای آن فقط عبارت است از تأثرات انسان از لذت و الم؛ پس هیچ نوع شناختی نمی‌توان بر آن بنا کرد. ـ پس برای ایمان کلیسایی جز کتاب مقدس هیچ ضابطه‌ای و جز دین عقلانی و تحقیق در کتاب مقدس (که به شأن تاریخی آن بپردازد) هیچ مفسّری وجود ندارد که از این دو مفسّر، اولی موثق[۵] و دارای ارزش جهانی است اما دومی فقط تعلیمی[۶]

۱۱۴

---

۱. انجیل یوحنا، باب هفتم، آیهٔ ۱۷ ـ م.

۲. مترجم انگلیسی عبارت اخیر را سالبه ترجمه کرده است که شاید با «ادعای» مورد اشارهٔ کانت و سیاق کلام او در عبارت بعدی سازگارتر باشد ـ م.

۳. مفاد نظر کانت این است که انگیزهٔ نیکوکاری و حق‌گزاری که به عنوان معلول قانون اخلاقی برآمده از عقل عملی است، دال بر وجود خداست لذا کتاب مقدس اصولاً زائد است و چیزی برای گفتن ندارد و «ادعایی» هم که بر آن وارد است، همین است ـ م.

4. Tür und Tor

5. authentisch

6. doctrinal

است و هدف آن تغییر ایمان کلیسایی به نظامی معین و مشخص برای ملّتی معین در زمانی معین است. اما هدف این نظام جدید این نیست که اعتقاد تاریخی به صرف اعتقاد محققان دین و اهداف و غایات آنها تبدیل گردد:[1] البته طبیعت انسان به طور خارق‌العاده و معجزه‌آسا مقتضی افتخار و شرف نیست بلکه برعکس فقط از طریق آزادی افکار عمومی می‌تواند اصلاح شود و این آزادی به این طریق تحقق می‌یابد که محققان هرچه بیشتر تحقیقات خود را در معرض آزمون همگانی قرار دهند و همین طور در حالی که همواره آماده‌اند، مطالب را درست‌تر درک کنند برای حل اختلافات خود به افکار عمومی اعتماد کنند.[2]

### ۷ـ انتقال تدریجی اعتقاد کلیسایی به حاکمیت مطلق اعتقاد دینی ناب حاکی از نزدیک شدن حاکمیت الهی است

۱۱۵ نشانهٔ یک کلیسای حقیقی، جامعیت آن است؛ و باز نشانهٔ این جامعیت، ضرورت آن است یعنی تعین و تشخص آن فقط به یک نحو ممکن است [نه بیشتر]. از این رو ایمان تاریخی (یعنی ایمانی که بر وحی به عنوان یک تجربه، متکی است) فقط دارای اعتبار جزئی است یعنی برای کسانی که در یک فرایند تاریخی بدان دست یافته‌اند و این ایمان متکی بـه آن است، معتبر است؛ و مانند هر دانش تجربی دیگری حاوی آگاهی و درکی است که متعلق آن، چنان ضروری نیست که جز آن به نحو دیگری ممکن نیست، بلکه فی‌نفسه چنان است که هست و بنابراین فی‌نفسه متضمن علم به امکان است. پس ایمان تاریخی در واقع برای ایمان کلیسایی (که انواع گوناگونی از آن می‌تواند وجود داشته باشد) کافی است؛ اما فقط ایمان دینی ناب، که کاملاً متکی بر عقل است، می‌تواند به عنوان ایمان ضروری و بنابراین به عنوان یک ایمان یگانه شناخته شود که نشانهٔ کلیسای حقیقی است. ــ پس اگر (به موجب محدودیت اجتناب‌ناپذیر عقل بشر) یک ایمان تاریخی با علم به اینکه فقط یک ایمان تاریخی است به عنوان واسطهٔ دین

---

۱. مترجم انگلیسی این جمله را ایجابی ترجمه کرده و مضمون ایجابی آن با سیاق کلام بیشتر سازگار است ـ م.

۲. مترجم انگلیسی عبارت اخیر را چنین ترجمه کرده است: اختلافات عمومی را به حساب آرای خود می‌گذارند ـ م.

ناب عمل کند و به عنوان یک ایمان کلیسایی پایه و اساس استمرار اعتقاد دینی ناب را فراهم کند تا اینکه در نهایت این واسطه بتواند حذف گردد، چنین کلیسایی البته همواره یک کلیسای حقیقی خواهد بود؛ فقط در مورد آموزش اعتقاد تاریخی، منازعه اجتناب‌ناپذیر است و از این بابت کلیسا را باید کلیسای ستیزه‌جو[1] نامید، که البته چشم‌انداز آن نهایتاً پیروزی کلیسای متحد و ثابت است! ایمان هر فردی که استعداد (شایستگی) اخلاقی برای وصول به سعادت جاوید داشته باشد ایمان سعادت‌بخش نامیده می‌شود. این هم یک ایمان یگانه [و فاقد تنوع] است که چون هدف آن در برخورد با ایمان‌های گوناگون کلیسایی، تحقق ایمان دینی ناب است، یک ایمان عملی است. ایمان دین پرستش[2]، برعکس، یک ایمان بیگاری[3] [و بردگی] و مزدوری است؛ و نمی‌تواند عامل سعادت باشد زیرا ایمان اخلاقی نیست؛ به این دلیل که چنین ایمانی [یعنی ایمان اخلاقی] باید یک ایمان آزاد خالص برخاسته از اعمال قلب و روح انسان باشد. ایمان مزدوری (ایمان کلیسایی) می‌پندارد که می‌توان توسط اعمالی به خدا تقرب یافت که (گرچه مستلزم مشقت‌اند) فاقد هرگونه ارزش اخلاقی‌اند و لذا صرفاً از ترس یا ۱۱۶ امید [خوف و رجا] برخاسته‌اند؛ یعنی اعمالی که افراد شرور نیز می‌توانند بدان دست یازند تا محبوب خدا واقع شوند؛ در حالی که در اعمال ناشی از دین ناب، برعکس، یک خصلت اخلاقی خیر مفروض است.

ایمان سعادت‌بخش به دو شرط متضمن امید به سعادت است: یکی آنچه خود انسان قادر به انجام آن نیست یعنی اصلاح کردن اعمالی که در گذشته به ناحق (در پیشگاه خداوند) انجام داده است؛ دیگری آنچه خود او می‌تواند و باید انجام دهد یعنی تغییر مسیر زندگی خود در جهت انطباق با تکلیف؛ شرط اول شرط جبرانی[4] است (کفارهٔ گناه، فدیه، مصالحه با خدا) اما شرط دوم، شرطی است که می‌توان به موجب آن از طریق خوش‌رفتاری و حسن خلق در آینده محبوب خدا واقع شد. ــ هر دو شرط بر روی هم فقط یک ایمان به وجود می‌آورند و لازم و ملزوم یکدیگرند و ضرورت اتحاد این دو شرط چیزی نیست جز اینکه فرض کنیم یکی مشتق از دیگری است به این ترتیب که یا بخشش

1. Streitende
2. Gottesdienstlichen
3. Frohn
۴. Genugthung = جبران‌سازی

گناهانی که به عهدهٔ ماست موجب خوش‌رفتاری و اصلاح اخلاق ما خواهد شد و یا خصلت اصیل و فعال انسان که همواره در جستجوی خوش‌رفتاری است، طبق قانون اخلاقی به عنوان یک علت مؤثر، بر مبنای آن بخشش موجب ایمان خواهد شد.

در اینجا یکی از تعارضات[1] قابل ملاحظهٔ عقل انسان با خودش بروز می‌کند که حل آن، و اگر حل آن ممکن نباشد دست‌کم اصلاح و سامان دادن آن [یعنی تعیین جایگاه آن] می‌تواند تعیین کند که آیا یک ایمان تاریخی (کلیسایی) به عنوان پایه و اساس واقعی ایمان سعادت‌بخش [اخلاقی، دینی ناب] باید همواره وجود داشته باشد یا اینکه چنین ایمانی صرفاً به عنوان وسیله نهایتاً وقتی غایت آن [یعنی ایمان اخلاقی] تحقق یافت می‌تواند در ایمان دینی تحلیل رود.

۱ـ اگر فرض بر این باشد که انسان می‌تواند گناهان خود را جبران کند[2] کاملاً قابل تصور است که هر گناهکاری این امکان را برای خود منظور کند و اگر این امر صرفاً یک امر اعتقادی باشد (که معنای آن چیزی بیش از این نیست که انسان مایل است گناهانش به نحوی جبران شود) در این مورد یک لحظه زحمت تفکر به خود نخواهد داد. در هرحال معلوم نیست یک انسان عاقل، که خود را شایستهٔ مجازات می‌داند، چگونه در تمام امور مهم می‌تواند معتقد باشد که فقط به اطلاعاتی نیاز دارد که خبر از جبران گناهان او می‌دهد و این جبران گناه را (چنان که حقوقدانان می‌گویند) فقط بر اساس منفعت می‌پذیرد تا گناهان او ابطال گردند و در واقع چنان از ریشه برکنده شوند که در آینده یک زندگی خوش، که تاکنون کمترین زحمتی برای آن تحمل نکرده است، صرفاً با این عقیده و وصول به سعادت موعود به عنوان نتیجهٔ حتمی آن، نصیب او گردد. هیچ انسان متفکری ۱۱۷ این عقیده را نمی‌پذیرد گرچه خودخواهی اغلب صرف طلب خیری راکه انسان برای آن نه کاری انجام داده و نه می‌تواند کاری انجام دهد به امیدی تبدیل می‌کند که یکی از متعلقات خواست درونی خود اوست. در این مورد به نحو دیگری نمی‌توان اندیشید جز اینکه انسان این عقاید را چنان تلقی کند که از آسمان بر دل او وارد شده و هیچ تبیین عقلی در مورد آن از او ساخته نیست. اگر انسان نتواند به این نحو بیندیشد یا هنوز همچنان مصمم باشد که چنین اعتماد و اطمینانی به

1. Antinomie

۲. یعنی خداوند از منبع رحمت خود گناهان او را جبران و عفو کند ـ م.

عنوان وسیلهٔ محبوبیت [محبوب خدا واقع شدن] در خود به وجود آورد، با تمام حرمتی که برای جبران [گناهان] ناشی از فیض[1] رحمت [الهی] قائل است و با تمام آمال و آرزوهایی که چنین امیدی برای او فراهم می‌کند، با این وصف باید آن را صرفاً یک امید مشروط تلقی کند؛ یعنی باید تا آنجا که در توان اوست برای اصلاح [اخلاقی] طرز زندگی خود بکوشد تا به حداقل امیدواری دراین مورد دست یابد که بتواند به چنین بهرهٔ فاخری نایل گردد. ـ حال اگر شناخت تاریخی این جبران‌سازی به ایمان کلیسایی، اما اصلاح اخلاقی زندگی به عنوان شرط آن، به‌اعتقاد اخلاقی ناب مربوط‌است پس‌بایداین‌کوشش‌اخلاقی رابرآن مقدم‌داشت.

۲ـ اما اگر طبیعت، انسان را با توجه به گناهانی که تاکنون مرتکب شده است، فاسد می‌کند او هنوز تحت سلطهٔ اصل شر قرار دارد و در آینده توانایی اصلاح را در خود نمی‌بیند، چگونه می‌تواند خود بخود معتقد باشد تا جایی که به خواست او مربوط است بکوشد خود را یک انسان صالح محبوب خدا گرداند؟ اگر نتواند عدالتی را که علیه خود برانگیخته است با جبران‌سازی شخص دیگری [یعنی خداوند] به عنوان صلح و آشتی ارضا کند و نتواند خود را چنان اصلاح کند که گویی در نتیجه اتحاد با اصل خیر از نو متولد شده و زندگی جدیدی را آغاز کرده است، بر چه اساسی می‌تواند امیدوار باشد که یک انسان محبوب خدا خواهد شد؟ ـ پس اعتقاد به خیر و منفعتی که در حیطهٔ اختیار خود انسان نیست و در مورد آن به خدا توکل کرده است، باید مقدم بر هر کوششی برای ایجاد آثار خیر باشد که با حکم قبلی [یعنی تقدم کوشش اخلاقی برای اصلاح، قبل از واگذاری امور به خدا] در تناقض است. این نزاع را نمی‌توان از طریق تشخیص شأن علیتی که در اختیار انسان است یعنی علیتی که انسان در رفتار خود اعمال می‌کند و به افعال خوب یا بد اقدام می‌کند، برطرف کرد: زیرا این پرسش کلاً فراتر از قوهٔ نظری عقل ما قرار دارد. اما در عمل، یعنی جایی که سؤال این است که نه از لحاظ طبیعی بلکه از لحاظ اخلاقی چه اقدامی برای گزینش آزاد ما مقدم است که باید از آن آغاز کرد؟ و آیا باید به آنچه خدا برای ما انجام داده است معتقد بود یا به آنچه خود باید انجام دهیم تا شایستهٔ عنایت خدا باشیم؟ هیچ تردیدی نیست که باید شق دوم را پذیرفت.

۱۱۸

1. Überschwengliche

چون قبول شق اول برای رستگاری، یعنی اعتقاد به جبران‌سازی گناه از طریق نیابت دادن به دیگری در هر حال فقط از لحاظ نظری یک مفهوم ضروری است، ما نمی‌توانیم بخشش گناهان خود را به نحو دیگری تصور کنیم. اما شق دوم دارای ضرورت عملی است و در واقع یک ضرورت ناب اخلاقی است: ما قطعاً نمی‌توانیم به منفعت بخشش گناه و جبران‌سازی فرد دیگری و بهره‌مندی از سعادت امیدوار باشیم مگر اینکه ما برای وصول به این هدف، خود را برای تبعیت از هرگونه تکلیف انسانی مهیا سازیم، که در این حالت، سعادت معلول سعی و تلاش خود ما و نه تأثیر نفوذ شخص دیگری خواهد بود که در این صورت ما در ایجاد آن منفعل خواهیم بود. چون فرمان به ادای تکلیف، یک فرمان مطلق است پس ضروری است که انسان آن را در دستور کار خود قرار دهد یعنی اصلاح رفتار خود را به عنوان یک شرط عالی بر همه چیز مقدم بدارد، شرطی که فقط به موجب آن می‌توان به رستگاری اعتقاد داشت.

اعتقاد کلیسایی به عنوان یک اعتقاد تاریخی حقاً با شق اول [یعنی اعتقاد به جبران‌سازی] آغاز می‌شود اما فقط وسیله‌ای است برای تحقق ایمان دینی ناب که غایت حقیقی [دینداری] است؛ پس آنچه عملاً در دین ناب شرط است، قاعدهٔ عمل است که مقدم و شرط آغازین است؛ و قاعدهٔ شناخت یا اعتقاد نظری فقط برای تحکیم و تکمیل تأثیر عملی مطرح است.

در این مورد این نکته هم قابل ملاحظه است که: به موجب اصل اول (یعنی بر اساس جبران‌سازی به نیابت) این اعتقاد باید تکلیف انسان تلقی گردد در حالی که اعتقاد به خوش رفتاری عملی در زندگی همچون اعتقادی که از تأثیر عالم مافوق ناشی شده است به عنوان اثر رحمت[1] الهی تلقی می‌گردد. ــ اما این مسئله به موجب اصل دوم برعکس است، زیرا به موجب این اصل، خوش‌رفتاری در زندگی، شرط عالی رحمت الهی و تکلیف نامشروط تلقی می‌گردد در حالی که جبران‌سازی گناهان از جانب خداوند صرف رحمت محسوب می‌شود. ــ به اعتقاد نوع اول، این انتقاد وارد است که از نوع خداپرستی توهمی[2] است و نتیجهٔ آن آمیختن دین با یک طرز زندگی قابل نکوهش است؛ و به نوع دوم، این انتقاد ۱۱۹ که بی‌اعتقادی طبیعت‌گرایانه است و با آن طرز زندگی آمیخته است که شاید نمونهٔ

1. Gnade 2. Aberglaube

یک زندگی بی‌تفاوت یا حتی مغایر اعتقاد به وحی باشد. ــ این [وضعیت دوم ـ مترجم انگلیسی] به نظر می‌رسد به معنی پاک کردن صورت مسئله (از طریق قاعدهٔ عملی) است به جای حل کردن آن (به طریق نظری)؛ اقدامی که در هر حال در مباحث و مسائل دینی جایز است. ــ در هر حال انتظارات شق دوم را به صورت زیر می‌توان تبیین کرد. ــ اعتقاد سرزنده [و فعال] به الگوی انسانیت خداپسند (پسرخدا) فی‌نفسه بر معنای اخلاقی عقل مبتنی است؛ از این جهت، این معنا برای ما نه فقط به عنوان راهنما بلکه همچنین به عنوان انگیزه عمل می‌کند؛ و لذا فرق نمی‌کند که من آن را به عنوان اعتقاد عقلانی یا به عنوان اصل رفتار خوب در زندگی خود مورد استفاده قرار دهم. در مقابل، اعتقاد به نمود و ظهور همان الگو (انسانِ خدایی)[1] به عنوان یک اعتقاد تجربی (تاریخی) را نمی‌توان سربه‌سر با اصل خوش‌رفتاری در زندگی برابر نهاد (اصلی که باید تماماً یک اصل عقلانی باشد)، که شروع کردن با چنین ایمانی[2] در واقع از مقولهٔ دیگری است و خوش‌رفتاری زندگی را باید از آن استنتاج کرد. پس تا اینجا به نظر می‌رسد بین دو قضیهٔ فوق تناقض وجود داشته باشد. البته در بروز و نمود انسان الهی، نه در وجود محسوس آن یا وجودی که از طریق تجربه قابل شناخت است، بلکه در الگوی آن، که در عقل ما موجود است، و به او نسبت می‌دهیم (زیرا به همان نسبت که مثال آن شناخته می‌شود وجود او می‌تواند مطابق آن مثال باشد) می‌توان متعلق اعتقاد سعادت‌بخش را واقعاً یافت و چنین اعتقادی با اصل زندگی خداپسندانه برابر است. ــ اما در اینجا دو اصل فی‌نفسه متمایز وجود ندارد که آغاز کردن با یکی از آنها در مقابل دیگری باشد بلکه همان یک معنای عملی واحد است که از آن آغاز می‌کنیم و این معنا یک بار در [معنای] خدا ادراک می‌شود و از او نشأت می‌گیرد و یک بار دیگر از آن جهت که در وجود خود ما یافت می‌شود؛ اما در هر دو مورد به عنوان معیار حقانی رفتار خوب تصور می‌شود؛ و لذا این تعارض فقط یک تعارض ظاهری است: زیرا همان معنای واحد عملی‌است که وقتی بانسبت‌های مختلف لحاظ گردد به‌موجب سوءتفاهم، دو اصل مختلف به نظر می‌رسد. اما اگر انسان بخواهد اعتقاد تاریخی را در

---

۱. یعنی شخص حضرت عیسی ـ م.

۲. که اعتقاد به وجود چنین شخصی باید بر شواهد تاریخی متکی باشد.

واقعیت امر در چنان موقعیتی قرار دهد که در جهان از جایگاه واحدی به عنوان شرط ایمان سعادت‌بخش برخوردار باشد در این صورت دو اصل کاملاً ۱۲۰ متمایز خواهیم داشت (یکی تجربی و دیگری عقلانی) که انسان از هرکدام شروع کند در هر حال با تناقض مواجه خواهد شد، تناقضی که عقل قادر به حل آن نیست. ـ قضیهٔ: ما باید معتقد باشیم یک بار یک انسان به موجب قداست و فضیلتش هم برای خودش (برای ادای تکلیفش) هم برای دیگران (به لحاظ قصور در ادای تکلیفشان) خود را قربانی کرد تا امیدوار باشیم که به شرط خوش‌رفتاری در زندگی به برکت این عقیده رستگار خواهیم شد، چیزی می‌گوید غیر از این قضیه که: انسان باید با تمام توان خود برای خصلت مقدس یک زندگی خداپسندانه بکوشد تا بتواند معتقد باشد عشق خدا به انسان (که عقل پیشاپیش آن را تضمین کرده است) تا آنجا که انسان با تمام قوا می‌کوشد تابع ارادهٔ خداوند باشد، هر نوع نقص رفتارش را، بنابر خصلت شریف انسان، اصلاح خواهد کرد. ـ اما قضیهٔ اول قائم به هیچ یک از قوای انسان (از جمله افراد نافرهیخته) نیست. تاریخ گواهی می‌دهد که در تمام ادیان این نزاع بر این دو مبنای ایمان حاکم بوده است. زیرا کفاره[1] (جبران‌سازی) در تمام ادیان، قطع نظر از اینکه بر چه مبنایی بنا شده است، وجود دارد. استعداد اخلاقی در وجود هر انسانی همواره از جانب او اجازه می‌دهد که او نیازها و تقاضاهای خود را مطرح کند. اما در تمام ادوار تاریخی طبقهٔ روحانی بیش از علمای اخلاق گله‌مند بوده‌اند و شکوه کرده‌اند که این طایفه (با ادعای حق حاکمیت بر مهار کردن شرارت‌ها) فریاد برآورده‌اند که خداپرستی، که برای اتصال انسان با آسمان و زدودن بدبختی از جامعهٔ بشری بنا شده بود، منسوخ شده است؛ از طرف دیگر علمای اخلاق فساد و تباهی اخلاق را به حساب امکان توبه و عفو می‌گذارند؛ یعنی چیزی که روحانیان آن را به سهولت در اختیار مردم می‌گذارند تا بتوانند با وجود بزرگترین گناهان با خدا آشتی کنند. در عمل اگر یک سرمایهٔ تمام نشدنی برای پرداخت دیون، از پیش در اختیار انسان باشد به طوری که بتواند خود را بی‌نیاز احساس کند (و در هر موردی که وجدان او حکم کند در درجهٔ اول خود را بی‌نیاز احساس کند) تا به این طریق خود را از گناه مبرا بداند، در این صورت

1. Expiationen

تصمیم به خوش‌رفتاری در زندگی برای مطهر باقی ماندن به تعویق خواهد افتاد: این تنها نتیجه‌ای است که از چنین ایمانی به دست خواهد آمد. ــ با این وصف حتی همین ایمان را اگر دارای چنین قدرت مخصوصی و چنین تأثیر سحرآمیزی تصور کنیم که، تا آنجا که می‌دانیم گرچه صرفاً از لحاظ تاریخی، اما در هر حال وقتی انسان این ایمان و احساسات متلازم آن را مورد توجه قرار می‌دهد در مقام آن است که کل انسان را از پایه و اساس اصلاح کند (و از او انسان تازه‌ای بسازد): باید این ایمان را به عنوان آنچه (همراه و تحت عنوان ایمان تاریخی) مستقیماً از آسمان ابلاغ شده و به ما رسیده است تلقی کنیم؛ زیرا کل سرشت اخلاقی انسان نهایتاً از یک حکم مطلق الهی برخاسته است: «هرکه را می‌خواهد رحم می‌کند و هرکه را می‌خواهد سنگدل می‌سازد[۱]».[۲]

۱۲۱

پس این نتیجهٔ ضروری سرشت طبیعی و در عین حال اخلاقی ماست ــ و مورد دوم پایه و اساس و در عین حال مفسّر کل دیانت است ــ که دین در نهایت از هر مبنای تجربی و از هر قانون متکی بر تاریخ و از هر نوع دخالت و عاملیت ایمان کلیسایی که موقتاً انسان‌ها را برای ادای خیر متحد می‌کند تدریجاً آزاد خواهد شد و در نهایت دین عقلانی ناب بر همه چیز انسان مسلط خواهد شد «تا

---

۱. نامه به رومیان، باب نهم، آیهٔ ۱۸. مقایسه کنید با این آیهٔ قرآن: «فان‌الله یضلّ من یشاء و یهدی من یشاء». (سورهٔ ۳۵، آیهٔ ۸) ـ م.

۲. این مطلب را در واقع می‌توان به این نحو تفسیر کرد: هیچ‌کس نمی‌تواند با اطمینان بگوید که چگونه این انسان خوب و آن انسان بد [هر دو به طور نسبی] می‌شود؛ زیرا به نظر می‌رسد خصلت و سرشت هریک از این افراد متفاوت هنگام تولد قابل تشخیص باشد و با آنکه گاه‌گاهی امکانات و حوادث آیندهٔ زندگی را کسی نمی‌تواند پیش‌بینی کند این امکانات و حوادث قابل ارزیابی به نظر می‌رسد و نمی‌توان گفت هر فردی در آینده چه خواهد شد. قضاوت در این مورد را باید به آنکه جامع‌بین است [یعنی خداوند] واگذار کنیم که [در کتاب مقدس] چنان بیان شده است که گویی قبل از تولد انسان‌ها حکم خداوند در مورد آنها چنان صادر شده است که هرکس وظیفهٔ معینی دارد که باید آن را انجام دهد. پیش‌بینی در تنظیم ظواهر امور برای خالق جهان، اگر بناست با دید انسان‌مدارانه به او بنگریم، در عین حال از پیش تعیین کردن [Vorherbeschliessen = تقدیر و مشیت] است. اما در نظم فوق حسی اشیا، طبق قوانین اختیار، هنگامی که زبان حذف گردد، فقط یک علم جامع‌بین وجود دارد؛ بدون اینکه بتوان توضیح داد که چرا بعضی افراد به این نحو عمل می‌کنند و بعضی دیگر مطابق اصول دیگری؛ و بدون اینکه بتوان این عملکردهای متغایر را با اصل اختیار هماهنگ کرد.

آنکه خدا کل در کل باشد»[1] ــ اگر قرار است انسان [زمانی از رحم مادر خارج و] وارد روشنایی روز گردد باید جلدها و پوشش‌هایی که جنین رو به رشد او را پوشانده‌اند کنار زده شوند. ارشاد مآثر مقدس و لواحق آنها از قبیل قوانین و سنن، که در زمان خود مفید بوده‌اند، به تدریج از رونق افتاده‌اند و هنگامی که انسان [در تکامل تاریخی خود] به دوران بلوغ می‌رسد، در حکم زنجیر دست‌وپاگیر عمل می‌کنند. انسان (نوع انسان) «هنگامی که کودک بود مانند کودک درک می‌کرد»[2] و با اینکه بدون سعی و تلاش خود به مقام دانش رسیده و حتی توانسته است برای کلیسا فلسفهٔ مناسبی تدوین کند «اکنون که انسان شده است امور کودکانه را رها می‌کند».[3] [در شرایط بلوغ انسانی] تمایز تحقیرآمیز بین عوام و روحانی رخت برخواهد بست بدون اینکه کار به هرج و مرج بکشد و تساوی و برابری ناشی از آزادی حقیقی جای آن را خواهد گرفت؛ زیرا در حالی که هرکس تابع قانونی (قانون غیر موضوعه) است که خود آن را تثبیت کرده یا نهاده است [چون برخاسته از ارادهٔ آزاد اوست] در عین حال باید آن را به عنوان قانونی که تجلی ارادهٔ حاکم جهانی است که توسط عقل بر او مکشوف شده است، تلقی کند؛ اراده‌ای که تمام افراد انسان را با وسایل نامرئی در یک حکومت جهانی ذیل یک نظام سیاسی متحد خواهد کرد؛ نظامی که قبلاً به طور ناقص در یک سازمان کلیسای مرئی تجسم و تحقق یافته است. ــ این همه را نمی‌توان از یک انقلاب برونی [یعنی خارج از وجود خود انسان] انتظار داشت، زیرا چنین انقلابی آثار و نتایج خود را با توسل به شورش و خشونت به بار خواهد آورد و هرگاه، نتیجهٔ غلطی یک بار در قانون اساسی جدید نفوذ کند قرن‌ها دوام می‌آورد تا اینکه توسط انقلاب دیگری (که همواره خطرناک است) زدوده گردد. ــ در اصل دین عقلانی ناب به عنوان یک اصل الهام شده از جانب خداوند به تمام انسان‌ها (گرچه یک اصل غیر تجربی است) باید اساس و زمینهٔ انتقال به نظم نوین امور وجود داشته باشد که وقتی یک بار در بلوغ تفکر از طریق اصلاحات تدریجی رو به رشد به مرحلهٔ اجرا درآمد باید به عنوان یک اقدام انسانی تأثیر خود را برجای

۱۲۲

۱. قُرِنتیان اول، باب پانزدهم، آیهٔ ۲۸ ـ م.

۲. مقایسه کنید با قُرِنتیان اول، باب سیزدهم، آیهٔ ۱۱ ـ م.

۳. همان.

گذارد. زیرا انقلاب‌ها که می‌توانند این دورهٔ انتقال را کوتاه کنند مشروط به احتیاط و دوراندیشی‌اند و بدون به خطر افتادن اصل آزادی نمی‌توان آنها را طراحی کرد.

اما می‌توان با دلیل و برهان گفت: اگر فقط اصل عبور تدریجی از اعتقاد کلیسایی به دین عقلانی جهانی و همچنین به حکومت اخلاقی (الهی) بر زمین تحقق یافته و عموماً در جایی ریشه دوانده است، حتی اگر تأسیس واقعی این حکومت هنوز بی‌نهایت از ما فاصله داشته باشد، «ملکوت خدا بر ما نازل شده است».[1] زیرا این اصل چون حاوی تقرب تدریجی، پیوسته و بدون انقطاع به این کمال است لذا به عنوان بذری که از درون خود می‌شکفد و پی‌درپی بارور می‌شود (به طور نامرئی) حاوی کلّی است که باید روزی شکوفا و بر کل جهان حاکم گردد. در هر حال حقیقت و خیر که پایه و اساس آن در سرشت طبیعی هر انسانی، هم برای درک و تشخیص و هم برای همدلی و تفاهم، نهاده شده است، وقتی یک بار تحقق یافت، برحسب یک تمایل طبیعی که اصولاً با سرشت اخلاقی موجودات عاقل درآمیخته است، نمی‌تواند از تعمیم وگسترش باز ماند. ۱۲۳ موانع برخاسته از علل مدنی و سیاسی که گهگاه مانع رشد و توسعهٔ این خیرخواهی و حقیقت‌طلبی طبیعی می‌شود، از طرف دیگر برای تقویت وحدت قلوب انسانی در جهت خیرخواهی مفید است (چیزی که اگر یک بار چشم انسان آن را ببیند فکر او از آن غفلت نمی‌کند).[2]

---

۱. انجیل متی، باب دوازدهم، آیهٔ ۲۸ ـ م.

۲. اعتقاد کلیسایی، بدون اینکه خدمات آن را انکار کنیم یا بخواهیم با اساس آن مبارزه کنیم، هرچند به عنوان یک وسیله تأثیر مثبتی داشته است؛ با این وصف به عنوان یک تکلیف نادرست خداپرستی فاقد هرگونه تأثیر مثبت در دین حقیقی (یعنی دین اخلاقی) بوده است؛ لذا با توجه به تنوع صور وضعی و قراردادی اعتقادات، خوش‌رفتاری هواداران آن با یکدیگر فقط به موجب اصول دین عقلانی یگانه است که معلمان آن، آن را با شواهد بیان کرده‌اند؛ از این رو انسان در طول زمان در پرتو وصول به روشنگری حقیقی غالب بر امور (یعنی قانونمندی ناشی از آزادی اخلاقی) می‌تواند صورت مخرب و موهن توسل به زور را، به صورت کلیسایی که از شأن دین اخلاقی برخوردار است، یعنی صورت یک اعتقاد آزاد، تبدیل کند. ـ ایجاد وحدت بین اعتقاد کلیسایی و اختیار در امور دینی و ایمانی مسئله‌ای است که ←

۱۲۴ پس فعالیت اصل خیر که از چشم انسان پنهان اما پیوسته رو به گسترش است در وجود نوع انسان به عنوان یک جامعهٔ مشترک‌المنافع تحت قوانین فضیلت، قدرت و حکومتی برپا می‌کند که کلاً بر اصل شر غلبه خواهد کرد و به موجب سروری و حاکمیت آن صلح دائم در جهان تحقق خواهد یافت.

---

معنای وحدت برون‌ذهنی دین عقلانی از طریق علاقه‌های اخلاقی که در دین لحاظ می‌کنیم، پیوسته ما را به حل آن برمی‌انگیزد، البته وقتی طبیعت انسان را مورد توجه قرار می‌دهیم امید چندانی باقی نمی‌ماند که کلیسای مرئی بتواند از عهدهٔ این مهم برآید. عقل دارای معنایی (Idee) است که نمی‌توانیم از طریق شهود (Anschauung) [یعنی مشاهدهٔ حسی] تصوری منطبق با آن به دست آوریم؛ اما به عنوان یک اصل تنظیم‌کنندهٔ عملی دارای واقعیت برون‌ذهنی است؛ واقعیتی که به آن امکان می‌دهد به این غایت یعنی وحدت دین عقلانی ناب تحقق بخشد. این معنای دین واحد مانند معنای سیاسی، حقوقی یک حکومت است، البته تا آنجا که این معنای سیاسی باید بر حقوق ملی عام [مترجم انگلیسی: حقوق بین‌المللی] و مستقدر ملت‌ها متکی باشد. اما تجربه تمام امید ما را در این مورد بر باد می‌دهد. به نظر می‌رسد تمایلی در نوع انسان (شاید آگاهانه) نهاده شده است که به موجب آن هرحکومتی بنابر آرزوهای خود مایل است حکومت‌های دیگر را تحت سلطه قرار دهد و یک سلطنت جهانی تشکیل دهد؛ اما وقتی به حدود معینی از گسترش دست یافت به حکومت‌های کوچکتر تجزیه می‌شود. به همین ترتیب هر کلیسایی با غرور تمام مدعی جهانی شدن است. لذا وقتی گسترش یافت و به حاکمیت رسید اصل انحلال به فرقه‌های گوناگون را از درون خود بروز می‌دهد. اتحاد زودرس و به همین دلیل مضر حکومت‌ها (چون قبل از بلوغ اخلاقی واقع شده است) با دو مانع مؤثر مواجه است: یکی اختلاف زبان و دیگری اختلاف دین.

# بخش دوم

## گزارش تاریخی استقرار تدریجی حاکمیت اصل خیر بر زمین

برای دین نوع انسان در کرهٔ زمین (دین به معنی دقیق لفظ) نمی‌توان یک تاریخ عمومی لحاظ کرد؛ زیرا دین، چون مبتنی بر اعتقاد اخلاقی ناب است، فاقد یک وضعیت مشترک و عمومی است؛ بلکه هر فردی فقط می‌تواند از رشد و تکامل دینی شخص خود آگاهی داشته باشد. در این مورد، اعتقاد کلیسایی تنها چیزی است که می‌توان ترسیم تاریخ کلی آن را انتظار داشت تا صورت متغیر و متنوع آن با صورت یگانه و تغییرناپذیر اعتقاد دینی ناب مقایسه گردد. از وقتی که اعتقاد کلیسایی اتکای خود به شرایط محدودکنندهٔ دین ناب و ضرورت انطباق خود با این شرایط را باز می‌شناسد، انطباق کلیسای جهانی با حکومت اخلاقی خداوند آغاز می‌شود و به موجب یک اصل استوار که برای تمام انسان‌ها در هر زمانی یک اصل ثابت و تغییرناپذیر است، این حکومت به طرف تکامل خود پیش می‌رود. ــ می‌توان از پیش مشاهده کرد که این تاریخ چیزی جز حکایت نزاع دائمی بین دین خداپرستی و دین اخلاقی نیست؛ که در این نزاع انسان پیوسته مایل بوده است اعتقاد کلیسایی را به عنوان اعتقاد تاریخی پیش کشد؛ در حالی که دین عقلانی، ادعای برتری خود را که تنها وسیلهٔ تطهیر روح و اصلاح نفس است، هرگز مطرح نکرده است، چیزی که نهایتاً یک ادعای حقیقی و یقینی خواهد بود.

اما این تاریخ فقط وقتی می‌تواند به وحدت برسد که سیر آن به مقطعی از تاریخ نوع انسان رسیده باشد که در آن، تمایل به وحدت کلیسای جهانی شکوفا

شده باشد یعنی هنگامی که مسئلهٔ پرسش از تمایز بین ایمان عقلی و ایمان تاریخی عموماً مطرح شده باشد و حل آن به عنوان بزرگترین معضل اخلاقی به حساب آید. زیرا تاریخ جزم‌اندیشی‌های[1] اقوام مختلف که عقایدشان هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارد هرگز به وحدت کلیسایی نمی‌انجامد. اینکه در یک ملت واحد [و نه در کل نوع انسان] اعتقاد جدید معینی یکباره بروز کرده باشد و از عقاید جاری قبلی اسماً متمایز باشد، اگر چه می‌تواند علل معدّهٔ[2] نتایج تازه‌ای به حساب آید اما در هر حال نمونه‌ای از این وحدت، مورد نظر نیست، زیرا اگر مقصود سامان دادن به انواع گوناگون مسائل و امور یک کلیسای واحد باشد، این وحدت باید وحدت اصول باشد و تاریخ چنین کلیسایی اکنون مورد نظر ماست. ۱۲۵

پس بدین منظور فقط می‌توانیم تاریخ کلیسایی را مورد تحقیق قرار دهیم که از آغاز تأسیس خود بذر و اصول وحدت برون‌ذهنی اعتقاد دینی حقیقی و جهانی را، که تدریجاً بدان نزدیک می‌شود، در خود پرورانده است. ـ در اینجا اولاً واضح است که اعتقاد یهودی با این اعتقاد کلیسایی که پرداختن به تاریخ آن منظور نظر ماست هیچ گونه وحدت ذاتی یعنی وحدت مفهومی ندارد، گرچه مقدم بر این کلیسا (کلیسای مسیحی) است و شرایط طبیعی تأسیس آن را فراهم کرده است.

اعتقاد یهودی در اصل تأسیس خود، صرفاً مجموعهٔ قوانین موضوعه‌ای است که تنها با تکیه بر آنها به صورت یک نهاد حکومتی در نیامد؛ زیرا اضافات اخلاقی آن، که بعداً به تدریج به آن افزوده شد، مطلقاً با تفکر فی‌نفسه یهودی، سنخیتی نداشت. دین یهود اصولاً دین محسوب نمی‌شود بلکه صرفاً اتحادیه‌ای از گروهی از انسان‌هاست که چون به قبیلهٔ خاصی تعلق داشتند تشکل خود را برای یک جامعهٔ مشترک‌المنافع سیاسی به وجود آوردند نه برای یک کلیسا؛ حتی بالاتر از این، جامعهٔ یهودی باید یک حکومت صرفاً این جهانی تشکیل می‌داد به طوری که اگر حوادث اجتماعی آن را تهدید می‌کرد بتواند ایمان سیاسی خود را (تا ورود مسیح موعود) برای استقرار مجدد (به عنوان جزء ذاتی خود) حفظ کند. اینکه دین یهود به عنوان یک نهاد سیاسی، حکومت خدا را پایه و اساس خود

1. satzungen    2. veranlassenden

قرار داد (که صورت ظاهری آن یک حکومت اشرافی متشکل از روحانیان یا رهبرانی بود که مدعی دریافت مستقیم تعلیمات از جانب خدا بودند) و لذا این نام فقط به عنوان یک عاریهٔ دنیوی مورد ستایش آنها بود، بدون اینکه حاکم بر وجدان یا مؤثر در آن باشد، نمی‌توان آن را یک نهاد دینی تلقی کرد. دلیل اینکه آئین یهود یک اعتقاد دینی نیست، روشن است. اولاً احکام آن همه از نوعی است که یک نهاد سیاسی می‌تواند بر آن بنا شود [و نه یک نهاد دینی] و به عنوان قوانین اجبارکننده تأسیس شده است زیرا فقط به افعال خارجی [یعنی جنبهٔ خارجی افعال اخلاقی] مربوط‌اند؛ وگرچه احکام ده گانهٔ آن در نظر عقل ارزش اخلاقی دارند اما چون قابلیت تعمیم ندارند در آن، نظام قانون‌گذاری با مقتضیات خصلت اخلاقی هماهنگ نیستند (چیزی که بعداً مسیحیت آن را هدف خود قرار داد) بلکه این قوانین مطلقاً متوجه مراعات جنبهٔ خارجی رفتار بودند [و خصلت اخلاقی را اصلاح نمی‌کردند] و از همین جا می‌توان نتیجه گرفت که ثانیاً تمام نتایج اجرا یا نقض این احکام و تمام پاداش و کیفر آنها فقط محدود به اموری است که هر فردی فقط در این جهان می‌تواند انجام دهد و آن هم نه به موجب مفاهیم اخلاقی؛ زیرا نتایج آن، در هر دو مورد پاداش و کیفر، به اعقاب و بازماندگان می‌رسد که در اجرا یا نقض این قوانین عملاً دخالت نداشته‌اند؛ و این امر در یک نهاد سیاسی می‌تواند ابزار احتیاط و دوراندیشی باشد تا اتباع را به اطاعت وادار کند اما در یک نهاد اخلاقی خلاف اعتدال و انصاف است. حال چون بدون اعتقاد به زندگی آینده [یعنی جهان آخرت] نمی‌توان از دین تصوری داشت، آئین یهودی قطع نظر از زواید آن و به صورت خالص فاقد اعتقاد دینی است. این ادعا را می‌توان با ملاحظات زیر بیشتر تقویت کرد. نمی‌توان تردید داشت که یهودیان هم مانند اقوام دیگر حتی اقوام اولیه، نمی‌توانسته‌اند به زندگی آینده و بنابراین به بهشت و دوزخ معتقد نبوده باشند؛ زیرا این عقیده خود بخود در سرشت اخلاقی عام هر فردی وجود دارد. پس می‌توان با اطمینان کامل دریافت که قانون‌گذار این ملت، حتی اگر آن را خود خداوند فرض کنیم کمترین توجهی به زندگی آینده نداشته است و این نشان می‌دهد که او خواسته است فقط یک جامعهٔ مشترک‌المنافع سیاسی بنا کند نه یک نظام اخلاقی؛ جامعه‌ای که در درجهٔ اول از پاداش و کیفری سخن گفته است که در این زندگی، محسوس

۱۲۶

نیست و بنابر این مقدمات [تأسیس چنین جامعه‌ای] اقدامی عبث و نامناسب است. حال گرچه نمی‌توان تردید کرد که یهودیان نسل‌های بعد هرکدام برای خود اعتقاد دینی خاصی به وجود آوردند که به عناصری از قوانین موضوعه آمیخته بود اما این عناصر دینی هرگز متعلق به نظام قانون‌گذاری سنت یهود نبود. ثالثاً آئین یهود برای تأسیس یک کلیسای جهانی متناسب دوران و یا کلیسای عامی که در زمان خود می‌توانست ایجاد کند آنقدر قصور ورزید تا اینکه ارتباط‌اش با ۱۲۷ این ادعاکه قوم برگزیدهٔ یهوه است، باکل نوع انسان قطع شد به نحوی که با تمام اقوام به خصومت پرداخت و لذا خصومت و عداوت تمام اقوام را علیه خود برانگیخت. البته طرح این موضوع را از طرف قوم یهود که خدای واحدی بر جهان حاکم است که نمی‌توان تصویر قابل رویتی از او ارائه کرد، نباید چندان جدّی و پربها تلقی کرد.[1] زیرا در میان اقوام دیگر نیز تعلیمات اعتقادی مشابهی دیده می‌شود و به موجب احترامی که برای ایزدان تحت هدایت خدا قائل‌اند مظنون به شرک و چند خدایی‌اند. زیرا خدایی که از انسان فقط خواستار اطاعت از احکامی باشد که هیچ گونه اصلاح و بهبود سرشت اخلاقی انسان را در پی نداشته باشد در واقع آن موجود اخلاقی نیست که ما مفهوم آن را برای دین ضروری می‌دانیم. این دیانت بیشتر منبعث از اعتقاد به تعدادی موجودات مقتدر نامرئی است [نه اعتقاد به یک خدای واحد] و هرگاه ملتی به چنین دینی باور داشته باشد صرفاً به جهت اینکه سعادت خود را فقط در فضایلی می‌بیند که با تمام قلب و روح خود حس می‌کند بر سر بخش‌های متنوع آن به توافق می‌رسد؛ و نه به موجب اعتقاد به موجود واحدی که به صورت مکانیکی و بی‌اراده او را می‌پرستد.

پس تاریخ کلیسای عمومی را، تا آنجا که باید به عنوان یک نظام فراگیر بنا شود، جز با مسیحیت و با چشم‌پوشی کامل از آئین یهود که منشأ آن است، به نحو دیگری نمی‌توان آغاز کرد؛ به نحوی که بر یک مبنای کاملاً جدید بنا شود و یک انقلاب همه جانبه در تعلیم ایمان ایجاد کند. زحماتی که اکنون معلمان

---

۱. مقصود کانت «غیر قابل رؤیت بودن» خداست که در مسیحیت با توجه به اعتقاد به حلول خداوند در شخص عیسی، مردود است ـ م.

مسیحیت تحمل می‌کنند یا ممکن است در آغاز تحمل کرده باشند تا از این دو نظام دینی پیوند جدیدی به وجود آورند به طوری که مسیحیت به عنوان استمرار دین یهود تلقی گردد با این ادعا که سنت یهود تمام عناصر مسیحیت را در خود داشته است، به وضوح نشان می‌دهد که هدف آنها دست یافتن به مناسب‌ترین روش معرفی دین اخلاقی ناب به جای دین پرسش، یعنی دینی که مردم به آن خو گرفته بودند، بوده و هست بدون اینکه مستقیماً احساسات دین سنتی مردم را جریحه‌دار کنند. نسخ نشانه‌های فیزیکی و جسمانی ملت یهود که نتیجهٔ انزوای آنها از سایر ملت‌ها بود امکان چنین قضاوتی را فراهم کرده است که اعتقاد جدید [مسیحیت] نه بر نظام قانون‌گذاری عهد کهن و نه کلاً بر هیچ نظام قانون‌گذاری، بلکه بر یک اساس و مبنای جدید بنا شده است و برای کل جهانیان و نه فقط برای ملت خاصی باید به معنی یک دین معتبر و ارزشمند باشد.

به این ترتیب مسیحیت ناگهان، اگر چه با آمادگی‌های قبلی از آئین یهود برخاست؛ اما البته نه از سنت یهود به عنوان یک سنت صرفاً اجدادی و اصیل و غیر مختلط یا صرفاً یک نظام سیاسی (زیرا سنت یهود در همان زمان به فساد و تباهی گرفتار شده بود) بلکه از تعالیم اخلاقی که تدریجاً توأم با عقاید دینی در آن رشد کرده بود؛ و این در شرایطی بود که این ملت نادان و ناآگاه تا حدودی با حکمت بیگانگان (یونانیان) آشنا شده بود و احتمالاً همین حکمت بود که قوم یهود را با مفهوم فضیلت آشنا کرد و به رغم تمایل مؤکد آنها به جزم‌اندیشی، آن را آمادهٔ انقلاب ساخت؛ و این آمادگی ناشی از کاهش قدرت روحانیانی بود که بر مردم مسلط شده بودند و نسبت به عقاید و افکار و اندیشه‌های ملت‌های دیگر بی‌تفاوت بودند. معلم انجیل خود را سفیر آسمان اعلام کرد؛ و به عنوان کسی که شایستهٔ این رسالت است نشان داد که ایمان بندگی (به صورت اعترافات و اقدامات ایام پرستش) فاقد ارزش است اما در عوض ایمان اخلاقی تنها عامل قداست انسان است «همچنان که پدرش در آسمان مقدس است»[1] و خوش‌رفتاری در زندگی به عنوان تنها عامل سعادت، حرمت انسان را محفوظ

۱۲۸

۱. انجیل متی، باب پنجم، آیهٔ ۴۸ - م.

می‌دارد؛ عاملی که به موجب آن از طریق تعلّم و تحمّل تا هنگام مرگ[1] معصومانه و در عین حال شایسته در وجود خود چنان شخصیتی بپرورد که با اصل و الگوی یک انسانیت خداپسند منطبق باشد؛ اصلی که باید به آسمان، همان جایی که از آنجا آمده است، بازگردد. او آخرین نیت خود را (به عنوان یک پیمان) با ادای کلمات برجای نهاد و با توجه به قدرت حافظه، شایستگی، تعلیم و الگوی

۱۲۹

---

۱. مرگی که عموماً تاریخ او با آن به پایان می‌رسد (و نیز تاریخی که عموماً برای توارث و جایگزینی مثال مناسبی است). اسرار زائدی که صرفاً برای آگاه کردن انسان از معراج و معاد در مورد حوادث تاریخی پیش چشم او مطرح می‌شود (هرگاه معاد و معراج به عنوان معانی عقلی لحاظ شوند به معنی آغاز زندگی دیگری و ورود به جایگاه سعادت یعنی برخورداری از خیر کل خواهد بود) نمی‌تواند برای دین در محدودهٔ عقل تنها، بدون اینکه به ارزش تاریخی آن زیان وارد کند، مفید واقع گردد. این مطلب نه فقط به این دلیل که این زواید حکایت‌های تاریخی‌اند (زیرا این وضعیت مقدم بر این امر است) بلکه به این دلیل است که این روایات لفظاً حاوی مفاهیمی است که مربوط است به وضعیت مادی بودن تمام موجودات این جهان یعنی وضعیتی که برای تصورات حسی انسان بسیار مناسب است اما برای عقل به اعتبار اعتقادش به آینده بسیار مزاحم است؛ این وضعیت مادی، هم مادیت و جسمانیت اشخاص را (مادهٔ نفسانی آنها را) که فقط می‌توانند به صورت جسمانی در یک بدن وجود داشته باشند اقتضا می‌کند و هم حضور آنها را در جهان (مادیت جهانی آنها را) که به موجب این اصل جز به نحو مکانی (متحیّز) به نحو دیگری نمی‌توانند وجود داشته باشند: در حالی که فرض روحانیت موجودات عاقل جهان این است که در حالی که بدن آنها در زمین فانی می‌شود، خود باقی می‌مانند و همین اشخاص‌اند که به زندگی خود ادامه می‌دهند و انسان (جنبهٔ نامحسوس وجود او) به دلیل روحانیت ذاتش، بدون اینکه در فضای نامتناهی محیط بر زمین در مکان خاصی باشد، در جایگاه سعادت قرار می‌گیرد (جایگاهی که آن را آسمان هم می‌نامیم). چنین فرضی برای تحول مناسب‌تر است نه فقط به دلیل امتناع انتساب تفکر به ماده بلکه بخصوص به موجب شرایط امکانی وجود سیال این جهانی ما که در رویارویی با مرگ گرفتار آن است؛ به این عنوان که چنین وجود سیالی صرفاً متکی بر انسجام صورت ترکیب ذرات مادی است و یک جوهر بسیط متفکر فقط می‌تواند به خود متکی باشد. ـ بنابرفرض اخیر (اصالت روح) عقل نه می‌تواند تعلق به بدن داشته باشد که هر قدر تصفیه شود (اگر شخص انسان به وحدت و این همانی آن باشد) همواره از انبوهی ماده تشکیل شده و هرگز عشق به زندگی ندارد تا با ابدیت عقل همراه گردد و نه می‌توان تصور کرد این خاکی که بدن از آن ساخته شده بتواند در جهان دیگری یعنی در آسمان قرار گیرد؛ جایی که می‌توان گفت مواد دیگری [غیر ازمواد عالم خاکی] شرایط هستی و ابقای موجودات زنده را فراهم می‌آورند.

خویش توانست بگوید «او (معنای انسانیت خداپسند) تا پایان جهان همراه اتباع خود خواهد بود»[1] ــ اگر این آموزش، مربوط به اعتقاد تاریخی به اصل و نسب و احتمالاً مرتبهٔ فوق دنیوی شخصیت او باشد مستلزم تحقیق در معجزات است؛ اما اگر فقط مربوط به اعتقاد اخلاقی در مورد اصلاح و بهبود روح انسان باشد فاقد هرگونه دلیل و برهان در مورد حقیقت شخصیت [و تبار تاریخی او] است. حال وقتی معجزات و اسرار به یک کتاب مقدس راه یابند معلوم کردن آنها نیز اسرارآمیز و مقتضی یک اعتقاد تاریخی است که دراین صورت، هم حجیت و هم معنا و محتوای آنها را فقط از طریق تحقیق علمی می‌توان به اثبات رساند.

اما هر اعتقادی که به عنوان اعتقاد تاریخی در کتاب ثبت شده باشد برای تضمین سندیت خود نیاز به گروهی از مردم فرهیخته[2] دارد تا بتواند در میان آنها توسط نویسندگانی که در آن زمان می‌زیسته‌اند و در انتشار اولیهٔ این اعتقاد، مظنون به جعل و سوءاستعمال نیستند و نویسندگان و محققان امروزی ما از طریق یک سنت پیوسته و متصل با آنها در ارتباط‌اند، ضبط و هدایت (کنترل) گردد. اما اعتقاد عقلی ناب، برعکس، نیازمند چنین استنادی نیست بلکه خود ضامن صحت خود است. حال در زمان آن انقلاب در میان مردمی که در آن نظام اجتماعی بر یهودیان حاکم بودند (یعنی رومیان) گروه فرهیخته‌ای وجود داشت که حوادث سیاسی تاریخ آن زمان از طریق نویسندگان آنها به نحو متصل و پیوسته به دست ما رسیده است. همچنین رومیان، گرچه چندان توجهی به اعتقادات دینی اتباع غیر رومی خود نداشتند اما از معجزات و اسرار شایع در میان این قوم به هیچ وجه بی‌تأثیر نماندند. فقط موضوع این است که آنها به عنوان معاصران این قوم نه از این معجزات ذکری به میان آورده‌اند و نه از انقلابی که این معجزات در این مردم (از لحاظ دینی) به وجود آورد. فقط در دوران پس از این، به فاصلهٔ بیش از یک نسل بود که آنها تحقیق در مورد ماهیت وکیفیت این تغییر در اعتقادات را که تا آن زمان ناشناخته مانده بود، آغاز کردند (تغییری که وقتی رخ داد کل جامعه را به حرکت درآورده بود) بدون اینکه در مورد آغاز این

۱۳۰

۱. انجیل متّی، باب بیست و هشتم، آیهٔ ۲۰؛ اصل آیه چنین است: و اینک من هر روزه تا انقضای عالم همراه شما می‌باشم ـ م.

2. gelehrtes püblicum

تغییرات تحقیقی انجام شده باشد تا آنها بتوانند در این مورد به سالنامه‌ها و ثبت وقایع خود رجوع کنند. از این زمان تا زمانی که مسیحیت برای خود یک گروه فرهیخته به وجود آورد، تاریخ این دین در هالهٔ ابهام و برای ما نامعلوم است که این دین چه تأثیری در اخلاق مردم به وجود آورد؛ آیا این مسیحیان بودند که ابتدا دین اخلاقی آنها اصلاح شد یا این امر در میان عامهٔ مردم به وقوع پیوست. در هر حال مسیحیت از زمانی که خود در تاریخ به صورت یک جامعهٔ فرهیخته درآمد یا حداقل جزئی از جامعهٔ فرهیخته شد به هیچ وجه آثار مفیدی که حقاً از یک دین اخلاقی انتظار می‌رود، به بار نیاورد. ــ اینکه چگونه تعصبات صوفیانه در زندگی زاهدان و راهبان و تعظیم و تکریم قداست مجردان و تارکان دنیا انبوهی از انسان‌ها را به موجوداتی بی‌خاصیت و بی‌فایده برای زندگی اجتماعی تبدیل کرد؛ اینکه چگونه معجزات ادعایی در این رفتارها مردم را در دام خرافات کور اسیر کرد؛ اینکه چگونه دخالت ناروای سلسله‌ها در زندگی مردم ذاتاً آزاد با ادعای تفسیر منحصر به فرد، که با صدای وحشتناک از دهان پرتکبر و غرور سنت برمی‌خواست، مسیحیت را بر سر عقاید تخیلی (که بدون تفسیر عقل ناب مطلقاً نمی‌توان در مورد آنها به توافق رسید) به گروه‌های متخاصم تجزیه کرد؛ اینکه چگونه در شرق، جایی که حکومت با روشی مضحک و بی‌معنا، به جای اینکه طبقهٔ روحانی را در محدودهٔ یک نظام آموزشی معین قرار دهد (تا در این محدوده پیوسته به طرف یک نظام آموزشی حکومتی سوق داده شود) خود را با مقررات دینی روحانیان و خود طبقهٔ روحانی مشغول کرده بود، من می‌گویم بالاخره چگونه دشمنان خارجی به حاکمیت اعتقادی این حکومت خاتمه دادند و آن را طعمهٔ خود ساختند؛[1] چگونه در غرب، جایی که ایمان بدون توسل به قدرت دنیوی به حاکمیت رسید، نظم مدنی توأم با علوم (علومی که حافظ این نظم بود) توسط مدعیان خلافت الهی به فساد کشیده شد و از قدرت و کارایی ۱۳۱ افتاد؛ چگونه هر دو قسمت [شرق و غرب] جهان مسیحی، مانند نباتات و حیوانات بیماری که هنگام مرگ با جذب حشرات موذی تباهی خود را تسریع می‌بخشند، توسط بربرها سقوط کرد؛ چگونه در بخش غربی مسیحیت حاکمان روحانی مانند کودکان گرفتار طلسم و جادو شدند و برای به راه انداختن جنگ

۱. مقصود کانت سقوط امپراطوری روم شرقی است ـ م.

در آن سوی جهان (جنگ‌های صلیبی) شهرها را از سکنه تخلیه می‌کردند تا مردم را به جان یکدیگر بیندازند و آنها را علیه حاکمان و رهبران به شورش و طغیان تحریک کنند و تنفر کسانی که تشنه به خون آنها هستند را علیه همکیشان و هم‌مسلکانشان در همان جهان به اصطلاح مسیحیت برانگیزند؛ چگونه ریشه و اساس یک وضعیت جنگی و فقدان صلح، حتی اکنون هم در علایق سیاسی قدرت‌نمایی‌های ایمان کلیسایی نهفته است و نگرانی در مورد خطر بروز چنان حوادثی را برمی‌انگیزد: ـ [اینها اخباری است که به موجب آن] تاریخ مسیحیت (که چون برایمان تاریخی بنا شده است جز این نمی‌توانست نتایج دیگری به بار آورد) وقتی تصویر آن را یک لحظه پیش روی خود قرار می‌دهیم، فریاد برمی‌آورد که «دین می‌تواند چنین شرارت‌هایی را برانگیزد»؛[1] اگر مسیحیت از آغاز تأسیس خود به وضوح نشان نداده است که اولین غایت واقعی آن چیزی جز تحقق دین عقلانی ناب نبوده است به نحوی که نتوان در مورد آن به نزاع و اختلاف پرداخت، [در عوض] تمام آن آشوب‌هایی که افراد نوع انسان را در طول تاریخ به جان هم انداخته است فقط به این دلیل بوده است که به موجب تمایل به شرارت در طبیعت انسان، آنچه باید از ابتدا در خدمت تحقق دین عقلانی قرار می‌گرفت، یعنی دست یافتن به دین عقلانی توسط مردمی که به موجب پیش‌داوری‌ها به ایمان تاریخی خو گرفته بودند، در ادامهٔ منازعات، اساس تحقق یک دین جهانی قرار گرفت.

حال اگر سؤال کنیم که در کل تاریخ شناخته شدهٔ کلیسا تاکنون کدام دوره بهترین دوره بوده است من بدون تردید جواب می‌دهم: عصر حاضر؛ زیرا بذر ایمان در دین حقیقی که اکنون در عالم مسیحیت، گرچه توسط افراد معدودی، اما البته عموماً به بار نشسته است، بدون برخورد با مانع رو به افزایش و گسترش است و اکنون می‌توانیم در انتظار تقرب تدریجی به کلیسایی باشیم که موجب اتحاد تمام انسان‌ها و تجسم مرئی (طرح) ملکوت نامرئی خداوند در زمین ۱۳۲ باشد ــ زیرا در موضوعاتی که طبیعت آنها باید مربوط به اخلاق و اصلاح نفس باشد در تمام کشورهای این بخش از جهان [یعنی قارهٔ اروپا] عموماً در میان کسانی که برای دین حرمت حقیقی قائل‌اند (گرچه نه عموماً در همه جا) عقل،

---

۱. لوکرسیوس، دربارهٔ طبیعت اشیا ـ مترجم انگلیسی ـ م.

خود را از زیر فشار اراده‌های تحکمی که اصول عقاید را به رأی خود تفسیر می‌کنند، آزاد کرده است و این آزادی در درجهٔ اول مربوط به اصل اعتدال عقلانی در ابراز تمام اموری است که وحی نامیده می‌شود: زیرا کسی نمی‌تواند انکار کند نوشته‌ای که محتوای عملی آن مضامین الهی ناب است (یعنی به لحاظ محتوای تاریخی آن) می‌تواند کاملاً به عنوان وحی الهی تلقی گردد؛ با توجه به اینکه متحد کردن انسان‌ها تحت یک دین واحد بدون استفاده از یک کتاب مقدس و یک ایمان کلیسایی متکی بر آن، شاید ممکن نباشد؛ و نیز با توجه به شرایط و موقعیت انسان در عصر حاضر مشکل بتوان وحی جدیدی با معجزات جدید انتظار داشت؛ ــ پس معقول‌ترین و مناسب‌ترین روش این است که همین کتاب مقدس را، که اکنون در دست ماست، از این پس پایه و اساس تعالیم کلیسایی خود قرار دهیم و با حملات جسورانه و بی‌فایده، از ارزش آن نکاهیم و در عین حال عقاید مندرج در آن را به عنوان تنها وسیلهٔ سعادت و رستگاری به کسی تحمیل نکنیم. دومین اصل این است که تاریخ رویدادهای مقدس که صرفاً برای خدمت به اعتقاد کلیسایی تدوین شده است، اگر فی‌نفسه لحاظ شود، مطلقاً نمی‌تواند و نباید تأثیری در قواعد اخلاقی داشته باشد؛ بلکه چون فقط برای زنده نگه‌داشتن مفاهیم و موضوعات واقعی کلیسا به کار می‌رود (برای فضیلتی که در جهت صرف قداست مبارزه می‌کند) لذا همواره برای اهداف اخلاقی باید تعلیم و توضیح داده شود؛ علاوه بر این باید کراراً تأکید و توصیه کرد و (بخصوص چون کل انسان در درون خود متمایل به عقاید انفعالی[1] است) نگران ۱۳۳ بود که دین حقیقی در این نیست که بدانیم یا تشخیص دهیم خدا برای تأمین سعادت ما چه می‌کند بلکه در این است که بدانیم ما خود چه باید بکنیم تا لایق

۱. یکی از علل این تمایل در این اصل اطمینان‌بخش قرار دارد که: نواقص دینی که من در آن متولد شده و پرورش یافته‌ام و تعالیم آن ناشی از انتخاب من نیست و من با تفکر عقلانی خود نمی‌توانم چیزی را در آن تغییر دهم بلکه این امور به حساب مربیان من یا عموماً به حساب قانونگذار تعالیم آن دین گذاشته می‌شود: به همین دلیل است که انسان عموماً تغییر مذهب کسی را به آسانی تأیید نمی‌کند؛ و نیز به دلیل اینکه اعتقاد اخلاقی همواره ثابت و یکسان می‌ماند، عدم اطمینان ناشی از اعتقاد تاریخی ضرورتی ایجاب نمی‌کند که انسان به امر دیگری اقدام کند.

سعادت باشیم و عمل ما در این مورد جز این نمی‌تواند بود که دارای یک ارزش نامشکوک و نامشروط باشد تا به موجب آن بتوانیم مورد پسند خدا واقع شویم و به موجب ضرورت آن، هر انسانی بدون استفاده از کتاب مقدس باید نسبت به سعادت خود اطمینان کامل داشته باشد. ـ حال تکلیف قواعد اخلاقی این است که از تعمیم این اصول کلی ممانعت نکنند. برعکس، این مستلزم جسارت و قبول مسئولیت خطیری است که کسی به حکمت بالغهٔ الهی متوسل شود و بعضی تعالیم تاریخی کلیسا را که حداکثر از تأیید احتمالی بعضی محققان برخوردار است بپذیرد تا با توسل به تأیید یا انکار بعضی از دستاوردهای مدنی، اتباع خود را فریب دهد، که در غیر این صورت منافع این دستاوردها به روی همگان باز است،[1] و از این طریق به اصل مقدس اختیار زیان وارد کند، مشکل با ۱۳۴

۱. اگر حکومتی بخواهد متهم نشود به اینکه وجدان انسان‌ها را به اجبار کشانده و تحت فشار قرار داده است، صرفاً از این طریق که بیان عمومی مفاهیم دینی را ممنوع کرده اما از اینکه افراد در ذهن خود آزادانه و هر طور که بخواهند، راجع به این مفاهیم تفکر کنند، ممانعت نکرده است می‌توان این مطلب را به شوخی گرفت و در مورد آن گفت: چیزی را که این حکومت تجویز کرده است اصولاً اختیار نیست زیرا حکومت در هر حال نمی‌تواند از اختیار [به عنوان یک اصل درون ذاتی انسان] ممانعت کند. اما آنچه را بزرگترین قدرت دنیوی از انجام آن ناتوان است، قدرت روحانی البته نمی‌تواند انجام دهد: یعنی ممنوعیت تفکر و ممانعت واقعی از آن. حتی قدرت مافوق روحانی می‌تواند ممنوعیت تفکر به نحو دیگری جز آنچه خود تجویز کرده است را، اجباری کند. ـ زیرا انسان‌ها به دلیل تمایل به ایمان بندگی و خرسندی به پرستش خداوند که آن هم نه صرفاً برای مراعات شأن اخلاقی (مراعات تکلیف و پرستش خداوند) بلکه برای سهولت اصلاح کاستی‌های خود آنها است، حفاظت عقاید سنتی و صحیح و هدایت و ارشاد روح برای ایجاد ترس و وحشت مقدس دینی در دل عموم آنها در مورد کمترین انحراف از عقاید جزمی مبتنی بر وقایع تاریخی و حتی ترساندن آنها از طریق تحقیقات تاریخی به نحوی که افراد جرأت نکنند و به خود اجازه ندهند حتی در فکر خود در مورد آنچه به آنها تعلیم داده شده است شک کنند، تمام این امور به معنی گوش جان سپردن به روح شریر [شیطان] است. اما واقعیت این است که آزاد شدن از چنین اجباری فقط مستلزم اراده کردن است (که وقتی به سلطهٔ حکومت باشند چنین چیزی ممکن نیست)؛ اما این همان اراده‌ای است که در درون انسان یک قاعده در مقابل آن مقاومت می‌کند. این محدودیت و به اجبار کشاندن وجدان واقعاً به اندازهٔ کافی بد است (زیرا به ریاکاری و چاپلوسی درونی می‌انجامد)؛ اما به اندازهٔ ممانعت و محدودیت خارجی آزادی عقیده بد

←

توسل به این امور بتواند شهروندان خوبی برای حکومت فراهم کند. کسی که مؤید و موافق افرادی است که برای ممانعت از چنین رشد آزاد خصال الهی در جهت اصلاح و بهبود جهان عرض اندام می‌کنند یا اصولاً چنین ممانعتی را پیشنهاد و توصیه می‌کنند، وقتی او آگاهانه در این امر دخالت و مشارکت می‌کند، تحقق تمام شرارت‌ها و رذایلی را که می‌تواند از تجاوزهای قدرت‌طلبانه به وجود بیاید، تضمین کرده است و از این طریق پیشرفت و تکامل خیر عمومی، که غایت حاکم جهان‌است، شاید مدتی طولانی از حرکت بازماند و حتی عقبگرد کند، گرچه قدرت و تشکیلات انسانی هرگز آن را تماماً مرتفع نخواهد کرد.

ملکوت آسمانی [یعنی حاکمیت الهی] در نهایت از لحاظ آنچه به هدایت حکمت بالغهٔ الهی مربوط است، در این تاریخ، نه فقط به عنوان تقرب تدریجی به آن، که فقط در زمان معینی دوام می‌آورد و سپس قطع می‌گردد، بلکه به عنوان یک جریان متصل دائمی وارد تاریخ می‌گردد. هنگامی که خبر یک پیشگویی (از قبیل آنچه در کتب غیب‌گویان آمده) و اقدام ارشادی آن (در مکاشفهٔ یوحنا) در مورد به انجام رسیدن تغییر بزرگ جهانی در جهت حاکمیت مرئی خداوند بر زمین (از طریق احیای حکومت نایب و نمایندهٔ او) [یعنی رجعت حضرت عیسی(ع)] و در نتیجه، سعادتی که پس از بازشناسی و اخراج و نابودی کامل شورشیانی که می‌خواهند دوباره بر او غلبه کنند، در زمین استقرار می‌یابد، به این اخبار تاریخی اضافه می‌شود و به این ترتیب پایان جهان، خاتمهٔ تاریخ اعلام می‌گردد، این امور فقط برای تقویت امید و شجاعت و سعی و تلاش برای دست یافتن به همین تصور نمادین [از تاریخ] است. معلم انجیل، ملکوت الهی را فقط به عنوان شکوه و تعالی اخلاقی روح به شاگردان خود نشان داد که عبارت است از شایستگی شهروندی در حکومت الهی و به این منظور نه فقط به آنها تعلیم داد که چگونه اقدام کنند تا خود بدین مقام دست یابند بلکه برای اینکه با افراد دارای همان خلق و خو و در صورت امکان با کل نوع انسان در این مورد متحد شوند. و

---

نیست؛ زیرا اجبار درونی تدریجاً و خود بخود از طریق رشد اخلاقی و آگاهی از اختیار ذاتی، که تنها منبع واقعی آگاهی از تکلیف است حذف می‌گردد، اما اجبار خارجی برعکس از هرنوع رشد و تکامل در روابط اخلاقی، که سرمایهٔ اصلی شکل‌گیری کلیسای حقیقی است، ممانعت می‌کند و آن را صرفاً تابع مقتضیات سیاسی قرار می‌دهد.

اما در مورد سعادت که بخش اجتناب‌ناپذیر چیزی است که انسان همواره طالب آن است، وی به شاگردان خود گفت: در زندگی دنیوی خود نباید آن را به ۱۳۵ حساب آورند، بلکه بیشتر آنها را برای فداکاری و تحمل درد و رنج آماده می‌کرد. البته (چون انسان یک موجود زنده در این جهان است[۱] [یا به عبارتی زندگی می‌کند] نمی‌توان از او انتظار داشت که از سعادت طبیعی [و دنیوی] کلاً چشم بپوشد) این مطلب را هم افزوده است که: «خوش باشید و شادی عظیم نمایید زیرا اجر شما در آسمان عظیم است.»[۲] آنچه بر تاریخ کلیسا افزوده شده و به آینده و تقدیر انسان مربوط است نهایتاً انسان را به عنوان یک موجود پیروز[۳] ترسیم می‌کند یعنی موجودی که در همین زندگی زمینی خود بر تمام موانع غلبه کرده و تاج سعادت برسر نهاده است. ـ تمایز خیر و شر که در جریان پیشرفت تکاملی کلیسا تحقق نیافته است (در این جریان آمیختن خیر و شر به یکدیگر لازم بود: تا حدودی برای تشحیذ فضایل[۴] و تا حدودی برای اینکه فعالیت شرارت از طریق مصادیق و نمونه‌ها کاهش یابد) به عنوان نتیجهٔ تحقق کامل حکومت الهی قابل تصور است. غلبهٔ حکومت الهی بر تمام دشمنان خارجی را، که آنها نیز برای خود حکومتی (حکومت دوزخ) تشکیل داده‌اند، به عنوان دلیل نهایی انسجام این حکومت، که موجب استحکام آن می‌شود، نیز باید اضافه کرد. سپس با حکومت الهی، تمام زندگی دنیوی، که در آن «آخرین دشمن (انسان‌های نیکوکار)، یعنی مرگ حذف می‌گردد»[۵] به پایان می‌رسد و سلامت خیر و تباهی شر هر دو به طور ابدی آغاز می‌گردد؛ صورت کلیسا [یا کلیسای صوری و دین سنتی] منحل می‌شود و پیروزی نهایی از آن کسی است که به عنوان شهروند آسمان قیام کرده و بنابراین، خدا همه چیز در همه چیز است.[۵]

---

۱. عبارت کانت چنین است: تا آنجا که انسان می‌اگزیستانسد = existirt ، یعنی دارای اگزیستانس است ـ م.

۲. انجیل متی، باب پنجم، آیهٔ ۱۲ ـ م.

3. triumphirend

۴. کانت معتقد است که رذایل اخلاقی به عنوان نیروی محرک تاریخ عمل می‌کنند تا خیر نهایی تحقق یابد ـ م.

۵. قُرِنتیان اول، باب پانزدهم، آیهٔ ۲۶ ـ م.

۵. این تعبیر را (که اگر انسان جنبهٔ رمزآلود آن را که فراتر از مرز هرنوع تجربهٔ ممکنی است و

←

تصور یک گزارش تاریخی از زمان آینده، که هنوز وارد تاریخ نشده است، آرمان زیبایی است که طرح تاریخی آن از طریق معرفی دین واقعاً عمومی و مؤثر در اخلاق، با ایمان به پیش‌بینی جهانی که به اوج کمال خود رسیده است، قابل ۱۳۶ تصور نیست و آن هم کمالی که در محدودهٔ تجربهٔ ما نمی‌گنجد بلکه فقط می‌توان آن را در جریان پیشرفت و ترقی و تقرب به عالی‌ترین مرحلهٔ تحقق خیر در کرهٔ زمین تصور کرد (و در این جریان هیچ مفهوم صوفیانه‌ای وجود ندارد بلکه همه چیز طبیعتاً با سیر اخلاقی پیش می‌رود). نمود هزارهٔ[1] ضدمسیح و اخبار مربوط به پایان جهان می‌توانند برای عقل، معانی نمادین [سمبولیک] داشته باشند و تصور پایان جهان به عنوان حادثه‌ای که قابل تجربه نیست (مانند پایان زندگی فردی که زودتر یا دیرتر رخ می‌دهد) حاکی از این ضرورت است که باید همواره منتظر پایان جهان بود و (اگر انسان به معنی عقلی این نماد توجه داشته باشد) ما باید همواره خود را به عنوان شهروند برگزیدهٔ (اخلاقی) حکومت الهی لحاظ کنیم. «پس ملکوت الهی کی فراخواهد رسید؟ ملکوت الهی در جهان محسوس رخ نمی‌دهد و نباید گفت: در اینجا یا در آنجاست؛ زیرا ملکوت خدا در میان شماست.»[2] (انجیل لوقا، باب هفدهم، آیه‌های ۲۰ تا ۲۲).

---

متعلق به تاریخ مقدس است و در عمل به کار نمی‌آید، رها کند) می‌توان این طور فهمید که اعتقاد تاریخی به عنوان اعتقاد کلیسایی به یک کتاب مقدس همچون یک حبل‌الهدایة (Leitbande) انسان‌ها نیازمند است، اما به همین دلیل که مانع وحدت و کلیت کلیسا می‌شود می‌تواند [جنبهٔ تاریخی و کلیسایی آن] قطع گردد و به طرف یک اعتقاد دینی نابِ به طور مساوی واضح برای کل جهان، پیش برود. برای این منظور ما باید از هم اکنون برای آزاد کردن دین عقلانی ناب از پوسته‌ای که همچنان گرفتار آن است، کار کنیم. نه به این معنی که آن ریسمان هدایت را به کلی قطع کنیم (زیرا به عنوان یک وسیله شاید همیشه مفید و لازم باشد) بلکه کاری کنیم که خود بتواند قطع شود و به این ترتیب انسجام درونی اعتقاد اخلاقی ناب تثبیت گردد.

۱. ر.ک. رشد عقل، فصل هشتم به قلم مترجم، چاپ انتشارات فرزان ـ م.

۲. در اینجا مقصود از ملکوت الهی [گردن نهادن به] پیمان خاصی (از قبیل پیمان مسیحایی) نیست بلکه مقصود از آن یک تعهد اخلاقی است (که فقط عقل قادر به شناخت آن است). پیمان اول (طبق حکومت الهی) باید ادلهٔ خود را از تاریخ به دست می‌آورد. و به عنوان حاکمیت مسیحایی به دو عهد جدید و قدیم تقسیم شده است. اکنون قابل توجه است که اتباع

⟵

## ملاحظهٔ کلی

۱۳۷ تحقیق درمورد سرشت درونی اعتقادات دینی به ناچار به یک راز منتهی می‌شود که عبارت است از یک امر مقدس که شاید برای هر مؤمنی به طور انفرادی قابل شناخت باشد اما عموماً یعنی به نحو کلی شناختنی نیست. ــ این راز به عنوان یک

---

عهد قدیم (یهودیان) با آنکه در سرتاسر جهان پراکنده شده‌اند اصالت باورهای خود را حفظ کرده‌اند در حالی که عقاید دینی مسیحیان با عقاید اقوامی که در میان آنها زندگی می‌کنند درآمیخته است. این پدیده چنان شگفت‌انگیز به نظر می‌رسد که در نظام طبیعت غیرممکن می‌نماید بلکه باید آن را فقط به عنوان مشیت خارق‌العادهٔ الهی برای اهداف و غایات خاص او ارزیابی کرد. اما ملتی که دارای دین صاحب کتاب (کتب مقدسه) است هرگز با ملتی که دارای چنان دینی نیست بلکه فقط دارای مجموعه‌ای از آئین‌ها و مراسم است (مانند امپراطوری روم و سپس تمام جهان فرهیخته) اتحاد و تلفیق برقرار نمی‌کند و در آن ذوب نمی‌شود بلکه دیر یا زود موجب تغییر مذهب آن می‌گردد. به این جهت قوم یهود بعد از اسارت بابل، که احتمالاً پس از آن، کتب مقدسهٔ آنها برای اولین بار تماماً مورد قرائت و مطالعه واقع شد، به رغم تمایلشان تابع خدایان بیگانه شدند؛ و البته فرهنگ اسکندرانی هم که باید آنها را تحت تأثیر قرار داده باشد، می‌تواند به تمایل آنها به خدایان بیگانه نظم و جهت داده باشد. همچنین ایرانیان تابع دین زرتشت، علی‌رغم پراکندگی و تفرقهٔ ملی، تا امروز عقاید خود را حفظ کرده‌اند زیرا دستور (Destur) آنها دارای زند اوستا (Zendavesta) بود. در حالی که هندوها برعکس، چون به صورت کولی در اطراف و اکناف پراکنده‌اند زیرا از بقایای ملت‌های دیگر (ایرانی‌ها) هستند (که حتی خواندن کتب مقدس آنها برایشان ممنوع بود) نتوانستند در مقابل نفوذ عقاید بیگانه مقاومت کنند. [مترجم انگلیسی ضمایر عبارت داخل پرانتز را چنان به کار برده است که این ممنوعیت را به ایرانیان نسبت داده است: به این صورت که برای ایرانیان ممنوع بود که کتب مقدس هندوان را بخوانند.] با این وصف آنچه یهودیان به تنهایی نتوانستند انجام دهند ادیان مسیحی و بعد از آن اسلام، بخصوص مسیحیت انجام دادند: زیرا این دو دین ایمان یهودی و کتب مقدس یهودیان را پذیرفتند (گرچه مسلمین بر این باورند که کتب مقدس یهودیان تحریف شده است). یهودیان به این دلیل توانستند اسناد قدیمی خود را کراراً نزد مسیحیان، که از خود آنها منشعب شده بودند، کشف کنند که وقتی در دوران آوراگی مهارت و توان قرائت این آثار و لذا تمایل به حفظ آنها را به طرق گوناگون از دست می‌دادند، خاطرهٔ این آثار در ایامی که از آنها برخوردار بودند، در ذهن آنها باقی می‌ماند. به این دلیل اگر تعداد قلیلی از یهودیان در سواحل مالابار (Malabar) [در جنوب غربی هند] و جامعهٔ کوچکی از آنها در چین را مستثنا کنیم، خارج از کشورهای مسیحی و مسلمان در جای دیگری یهودی مشاهده نمی‌شود. (یهودیان مالابار می‌توانستند با همکیشان

←

امر مقدس باید یک امر اخلاقی و لذا متعلق شناخت عقل باشد و بتواند برای اهداف عملی به نحو درونی کاملاً شناخته شود اما نه برای اهداف نظری: زیرا در این صورت [یعنی در صورت مفید بودن برای اهداف نظری] می‌توانست بین تمام افراد مشترک و برای عموم به نحو کلی قابل شناخت باشد.

اکنون اعتقاد به یک راز مقدس را می‌توان به عنوان عطیهٔ الهی و یا اعتقاد عقلانی ناب لحاظ کرد. بدون نیاز مبرم به اینکه مورد اول را بپذیریم مورد دوم را ۱۳۸ به عنوان یک قاعده می‌پذیریم. ـ احساسات از مقوله شناخت نیستند و بنابراین نمی‌توانند مبیّن یک راز باشند و با آنکه مورد دوم متکی بر عقل است با این وصف نمی‌تواند به صورت مشترک و کلی باشد؛ بنابراین (اگر چنین چیزی وجود داشته باشد) هر فردی به طور خصوصی می‌تواند در عقل خود از آن بهره‌مند باشد.

نمی‌توان به‌نحو پیشینی‌وبرون‌ذهنی اثبات کرد که چنین اسراری وجود دارند یا نه. بنابراین باید به نحو درون ذهنی استعداد اخلاقی خود را در درون خود بکاویم تا معلوم شود چنین چیزی در درون ما هست یا نه. البته اصول اخلاقی را که مشترک بین تمام انسان‌هاست در زمرهٔ اسراری که علت آنها بر ما معلوم نیست

---

خود در عربستان ارتباط تجاری داشته باشند.) گر چه تردید نمی‌توان کرد که یهودیان نمی‌بایست در آن کشورهای غنی [یعنی چین و هند] پراکنده می‌شدند اما پراکنده شدند و به دلیل اشکال ناشی از مباینت اعتقادات دینی خود با آنها به کلی اصل خود را فراموش کردند. اما اقدامات قوم یهود را برای حفظ ملیت و مذهبشان در آن شرایط نامساعد به دیدهٔ مثبت نگریستن و تأیید کردن، بسیار مخاطره‌آمیز است زیرا می‌توان به نفع هریک از دو طرف [تأیید و انکار] ادله‌ای برای اقدامات آنها یافت: یک نفر می‌تواند در تداوم ملتی که خود به آن متعلق است و در میراث اعتقادی‌ای که به رغم پراکندگی در میان ملت‌های گوناگون برایش باقی مانده است شواهدی ببیند دالّ بر عنایت و تقدیر خاص [خداوند] به نجات این ملت برای تأسیس حکومت آینده در زمین و نفر دیگر می‌تواند جز خبر از تباهی یک حکومت درهم شکسته که خود را در مقابل حکومتی که از آسمان نازل شده است [یعنی مسیحیت] قرار می‌دهد چیزی نبیند که در هر حال هنوز عنایت خداوند آن را حفظ کرده است؛ تا حدی برای حفظ خاطرهٔ پیشگویی برخاستن مسیح از میان این قوم و تا حدی برای اجرای نمونه‌ای از عدالت تنبیهی در این قوم به این دلیل که با لجاجت سعی کرد از مفهوم مسیحایی یک مفهوم سیاسی بسازد و نه یک مفهوم اخلاقی.

به حساب نمی‌آوریم؛ بلکه آنچه را برای ما قابل شناخت است اما فقط مناسب برای ارتباط‌های عمومی نیست به حساب رازهای مقدس می‌گذاریم. پس اختیار به عنوان صفتی که انسان از تعین‌پذیری اراده‌اش توسط قانون نامشروط اخلاق، از آن آگاه می‌شود، راز نیست زیرا هر فردی می‌تواند در شناخت آن مشارکت داشته باشد؛ اما اساس غیر قابل پژوهش آن برای ما یک راز است زیرا اساس اختیار برای شناخت در اختیار ما گذاشته نشده است. اما همین اختیار، وقتی در آخرین متعلق عقل عملی یعنی تحقق معنای غایت اخلاقی به کار رود، تنها چیزی است که ما را الزاماً متوجه اسرار مقدس می‌کند.[۱]

---

۱. پس علت جاذبهٔ عمومی کل مواد عالم مادی نیز برای ما غیر قابل شناخت است؛ آن هم در حدی که در واقع می‌توان تشخیص داد این امر هرگز برای ما قابل شناخت نیست: زیرا مفهوم جاذبه مستلزم نیروی محرکه‌ای است که باید حالّ در ذات آن باشد. اما جاذبه البته یک راز نیست بلکه می‌تواند برای هرکس معنای روشنی داشته باشد زیرا قانون آن به قدر کافی شناخته شده است. وقتی نیوتن جاذبهٔ عمومی را مانند احاطهٔ [حضور جامع = Omnipresence = Allgegenwart] خداوند تصور می‌کرد [یعنی آن را به احاطهٔ خداوند در جهان مادی تشبیه می‌کرد] این تشبیه کوششی برای توضیح قوه جاذبه نیست (زیرا وجود خداوند در مکان مستلزم تناقض است) بلکه مقصود یک قیاس و تشبیه شکوهمند است که در آن صرفاً وحدت و یگانگی جهان جسمانی با کل عالم هستی لحاظ شده است و یک علت غیر مادی برای عالم مادی پایه‌گذاری شده است؛ و لذا کوشش برای درک اصل خود بسندهٔ وحدت موجودات عاقل با یک حکومت اخلاقی در جهان و توضیح این حکومت بر اساس آن اصل دارای چنین نتیجه‌ای است. ما در اینجا فقط تکلیفی را می‌شناسیم که ما را به طرف این وحدت سوق می‌دهد؛ اما امکان موفقیت موردنظر، وقتی از تکلیف خود اطاعت می‌کنیم، خارج از حدود بینش و تشخیص ماست. ـ اسراری وجود دارد که امور پنهانی (arcana) طبیعت محسوب می‌شوند؛ در سیاست نیز اسراری (secreta) وجود دارد که نباید در معرض شناخت همگانی قرار گیرد [مقصود کانت اسرار غیرقابل شناخت عقل عملی است نه سیاست به معنای مصطلح امروز] اما این هر دو نوع اسرار تا آنجا که بر علل تجربی تکیه دارند می‌توانند برای ما شناخته شوند. از لحاظ آنچه که شناخت آن تکلیف عمومی انسان‌هاست، هیچ رازی وجود ندارد یعنی به لحاظ اخلاقی هیچ سری در کار نیست؛ اما از لحاظ آنچه فقط خدا می‌تواند انجام دهد و انجام آن فراتر از توان ما و لذا فراتر از تکلیف ماست فقط یک راز ذاتی و اصلی یعنی یک راز مقدس دینی می‌تواند وجود داشته باشد که در این مورد مقتضای موقعیت ما همین است که بدانیم رازی وجود دارد که شناخت و فهم آن برای ما واجد هیچ فایده‌ای نیست.

۱۳۹ چون انسان معنای خیر اعلا را، که به نحو تفکیک‌ناپذیر وابسته به خصلت اخلاقی ناب است، (نه فقط در مورد سعادتی که به او تعلق دارد بلکه همچنین در مورد وحدت ضروری برای کل غایت انسان) خود نمی‌تواند تحقق بخشد با این وصف در وجود خود به تکلیفی برخورد می‌کند که برای تحقق آن معنا عمل می‌کند لذا خود را معتقد به همکاری یا هماهنگی یا حاکمیت اخلاقی جهان می‌یابد، زیرا فقط از آن طریق این غایت تحقق می‌یابد؛ و بدین ترتیب در پیش روی او چشم‌اندازی از راز افعال الهی در این مورد گشوده می‌شود، به این عنوان که آیا کلاً چیزی و بخصوص چه چیزی باید به خدا نسبت داده شود؛ اما در این میان انسان در هریک از تکالیف خود چیزی نمی‌یابد جز آنچه باید انجام دهد تا لایق کمالی غیر قابل شناخت یا دست کم غیرقابل درک[1] گردد.

تحقق این معنای حاکمیت اخلاقی جهان وظیفه‌ای است که بر دوش عقل عملی ما نهاده شده است. این وظیفه به منظور شناخت چیستیِ ذات خداوند نیست بلکه برای این است که بدانیم خدا برای ما به عنوان موجودات اخلاقی دارای چه شأنی است. گرچه برای تعیین چنین جایگاهی برای ذات باری‌تعالی تمام صفاتی را که برای تحقق کامل ارادهٔ او ضروری است، باید تصور کنیم و در نظر آوریم (صفاتی از قبیل سرمدیت، علم مطلق، قدرت مطلق و ... برای چنین موجودی) و بدون چنین جایگاه و موقعیتی نمی‌توانیم در مورد خداوند به شناختی دست یابیم.

اکنون اعتقاد دینی حقیقی کلی، مطابق این نیاز عقل عملی، عبارت است از اعتقاد به خدا:

۱ـ به عنوان خالق قادر مطلق آسمان‌ها و زمین یعنی از لحاظ اخلاقی قانون‌گذار مقدّس.

۲ـ به عنوان حافظ نوع انسان، حاکم خیرخواه و غمخوار اخلاقی او.

۳ـ به عنوان مدیرومدبّر قوانین مقدس خاص خود یعنی به‌عنوان‌قاضی عادل.

این اعتقاد در واقع حاوی هیچ رازی نیست زیرا به روشنی تمام مبیّن نسبت ۱۴۰

1. unbegreiflichen

اخلاقی خداوند به نوع انسان است و خود را تماماً به عقل انسان عرضه می‌کند و بنابراین باید در باور دینی اخلاقی‌ترین انسان‌ها تجلی یابد.[۱] این اعتقاد در مفهوم ملتی قرار دارد که جامعهٔ مشترک‌المنافع تشکیل می‌دهد و چنین قدرت مافوق سه جانبه‌ای [یعنی مقدس و خیرخواه و عادل] همواره باید در آن تصور شود که در اینجا فقط به عنوان اعتقاد اخلاقی لحاظ می‌شود؛ بنابراین، این کیفیت سه جانبهٔ حکم اخلاقی نوع انسان در جامعه‌ای می‌تواند تحقق یابد که در یک حکومت حقوقی ـ مدنی، ضرورتاً به سه بخش[۲] [یعنی قوای سه گانه] تقسیم شود.[۳]

---

۱. در واقعهٔ غیب‌گویی مقدس مربوط به «آخرین امور» [گیومه از مترجم انگلیسی است]، قاضی جهان (در واقع کسی که افراد متعلق به حاکمیت اصل خیر را به عنوان متعلقان خود تحت حاکمیت و حمایت خود قرار می‌دهد و آنها به این ترتیب متمایز می‌شوند) نه به عنوان خداوند بلکه به عنوان فرزند انسان معرفی و نام‌برده شده است. به نظر می‌رسد خود انسانیت، که از محدودیت و شکنندگی خود آگاه است، در ترجیح [خیر بر شر] تعبیری را اظهار کرده است که حاکی از خیرخواهی است و هرگز مخرب عدالت نخواهد بود. ـ برعکس، قاضی انسان‌ها [یعنی حضرت عیسی] که در الوهیتش (روح مقدس)، یعنی در اینکه طبق قانون مقدسی که ما می‌شناسیم با وجدان ما و متناسب با وضع خاص ما سخن می‌گوید، فقط به عنوان موجودی که بر اساس قاطعیت قانون حکم می‌کند قابل تصور است؛ زیرا خود ما مطلقاً نمی‌دانیم که با توجه به شکنندگی وضع وجودی خود تا چه حد می‌توانیم به جانب خیر میل کنیم؛ بلکه ما فقط می‌توانیم قانون‌شکنی خود و آگاهی از اختیار خود و مسئولیت جریحه‌دار شدن تکلیف خود را پیش چشم داشته باشیم و بنابراین هیچ دلیلی برای صدق حکمی که در مورد خیرخواه بودن ما صادر شده است نداریم.

۲. یعنی قوهٔ مقننه، تجسم قداست حکومت اخلاقی، قوهٔ قضائیه، تجسم عدالت آن و قوهٔ مجریه، تجسم خیرخواهی آن است ـ م.

۳. نمی‌توان به درستی علت این امر را معلوم کرد که چرا در اعصار گذشته، این همه انسان در چنین معنایی به توافق رسیده‌اند جز اینکه بگوییم این معنا در عقل مشترک انسان قرار دارد و با استفاده از آن می‌توان به حکومت مدنی (یا در قیاس با آن) به حکومت جهانی اندیشید. دین زرتشت این سه شخصیت الهی را به عنوان اورمزد، میترا و اهریمن به کار می‌برد [لایبنیتس درکتاب عدل الهی می‌گوید واژهٔ زرمن از واژهٔ اهریمن ایرانی اقتباس شده است] و دین هندو به صورت برهمن، ویشنو و شیوا (siwen). (فقط با این تفاوت که دین زرتشت [یکی از این] سه شخصیت را نه فقط به عنوان خالق شر، تا آنجا که شر مجازات محسوب می‌شود، بلکه به
←

۱۴۱ اما چون این اعتقاد، که نسبت اخلاقی انسان به هستی متعالی را به نفع یک دین عمومی از گرفتار شدن به انسان‌مداری زیان‌بار بازداشته است، و آن را با تخلق یک ملت الهی به اخلاق حسنه و اصیل هماهنگ و منطبق کرده است، در درجه اول آن را در یک تعلیم اعتقادی خاص (در مسیحیت) به اجرا درآورده و از طریق آن در سرتاسر جهان تعمیم داده است: بنابراین می‌توان اعلام و ترویج این عقیده را وحی نامید یعنی چیزی که تاکنون از چشم انسان به دلیل گناهکاری‌اش پنهان مانده است.

این اعتقاد **اولاً** مبین این است که: انسان نباید خدا را به عنوان قانون‌گذار عالی اخلاق مانند کسی تصور کند که به دلیل ضعف انسان از سر رحمت و بردباری (تساهل و اغماض) و لذا به صورت جاری صرفاً به دلیل حق نامحدودی که دارد، فرمان می‌دهد؛ و قوانین او را نباید به عنوان قوانین تحکمی که با مفاهیم اخلاقی ما نسبتی ندارد لحاظ کرد بلکه قوانین [و حاکمیت او بر انسان] متناسب با قداست انسان است. **ثانیاً** نباید خیرخواهی خداوند را به معنای ارادهٔ خیر مطلق در قبال مخلوقات او تلقی کنیم بلکه خیرخواهی او در این است که ابتدائاً به خصلت اخلاقی بندگان خود، که از طریق آن می‌توانند محبوب خدا واقع شوند، نظر دارد و سپس ضعف آنها را برای وصول به شرایط اصلاح برطرف می‌کند تا خود را به کمال برسانند. **ثالثاً** عدالت او نه فقط از سنخ خیرخواهی و عذرخواهی

---

عنوان شرّ اخلاقی تصور می‌کرد، که بنابر آن انسان باید مجازات شود در حالی که دین هندو آن را صرفاً به عنوان قضاوت کننده و مجازات‌کننده تصور می‌کرد.) دین مصری دارای سه شخصیت فتا (Phtha) [پتاح = Ptah] ، کنف (Kneph) و نایت (Neith) بود و تا آنجا که ابهام موجود در اخبار قدیم‌ترین ایام این ملت اجازهٔ حدس و گمان می‌دهد، اولی روح مجرد از ماده به عنوان خالق جهان، دومی اصل نگه‌دارنده و حاکم خیرخواه و سومی خرد محدودکنندهٔ شخصیت دوم یعنی عدالت باید لحاظ گردند. گوت‌ها [سه خدای] ادین (Odin) (پدر کل)، فریا (Freya) (همچنین فریر به عنوان خیر) و تور (Thor) خدای قضاوت‌کننده (مجازات‌کننده) را ستایش می‌کردند. حتی به نظر می‌رسد که یهودیان در آخرین دورهٔ سلسلهٔ قانون‌گذاری خود از این معانی تبعیت می‌کردند. زیرا در شکوائیهٔ فریسیان که مسیح خود را فرزند خدا خوانده بود به نظر می‌رسد آنها برای این تعلیم که خدا دارای فرزند است. اهمیتی به عنوان یک ادعای گناه‌آلود قائل نبودند بلکه صرفاً به این امر اعتراض داشتند که چرا باید مسیح فرزند خدا باشد.

نیست (وگرنه حاوی‌تناقض‌بود) بلکه حتی ناشی ازکیفیت قداست قانون‌گذاری او هم نمی‌تواند باشد (کیفیتی که قبل از آن هیچ انسانی عادل نبوده [و معنای عدالت را درک نمی‌کرده] است) بلکه باید آن را از نوع خیرخواهی‌ای تصور کرد که محدود به شرایط هماهنگی انسان با قانون مقدس است؛ تا آنجا که افراد به عنوان فرزندان انسان توانسته باشند خود را با مقتضیات قانون مقدس تطبیق دهند. ــ در یک کلام، خداوند می‌خواهد در یک کیفیت اخلاقیِ متمایزِ خاصِ سه جانبه مورد پرستش و خدمت واقع گردد؛ و البته نامیدن یک موجود به سه شخصیت مختلف (اخلاقی نه طبیعی) به هیچ وجه تعبیر نامناسبی نیست و این نماد اعتقادی [سه جانبه] در عین حال به نحو کامل مبیّن دین اخلاقی ناب است که بدون این تمایزات سه گانه چنین خطری در پیش است که به دلیل تمایل انسان به اینکه خدا را مانند خود تصور کند گرفتار انسان‌انگاری[1] شویم، (زیرا در حکومت‌ها عموماً این کیفیات سه گانه از هم متمایز نمی‌شوند بلکه غالباً با هم ادغام می‌گردند). ۱۴۲

اما اگر همین اعتقاد (یک الوهیت سه واحدی) نه صرفاً به عنوان یک معنای عملی بلکه به عنوان توصیف ذات باری تعالی در مقام ذات خود تصور گردد، در این صورت باز هم این رازی است فراتر از تمام مفاهیم انسانی و بنابراین به عنوان یک وحی، غیرقابل درک برای قوای انسانی است و فقط به عنوان چنین رازی می‌توان از آن خبر داد. چنین اعتقادی به عنوان گسترش شناخت نظری طبیعت الهی فقط عبارت است از اعتراف به نماد ایمان کلیسایی که برای انسان کاملاً غیرقابل فهم است و اگر کسی بخواهد آن را بفهمد یک فهم انسان‌انگارانه از آن به دست خواهد آورد که برای اصلاح اخلاق به هیچ وجه وافی به مقصود نیست. ــ انسان فقط آنچه را که دارای شأن عملی است می‌تواند کاملاً بفهمد و دریابد امّا آنچه که در غایات نظری (تعیین ذات اشیا) فراتر از مفاهیم ماست (از یک جهت) یک راز است و البته می‌تواند (به نحو دیگری) برای ما روشن شود. موارد فوق‌الذکر از نوع اخیر است که می‌توان آن را به سه نوع راز قابل توضیح برای عقل تقسیم کرد:

1. anthropomorphistisch

۱ـ دعوت[1] (انسان به عنوان شهروند یک حکومت اخلاقی). ـ ما فقط تا زمانی می‌توانیم خود را تابع کلی و نامشروط قانون‌گذاری الهی لحاظ کنیم که بتوانیم در عین حال خود را مخلوق او تصور کنیم؛ درست همان‌طور که خداوند فقط از آن جهت می‌تواند مؤسس تمام قوانین طبیعی باشد که خالق اشیای طبیعی است. اما برای عقل ما مطلقاً غیرقابل تشخیص است که موجودات چگونه باید خلق شده باشند تا بتوانند قوای خود را آزادانه به کار برند: زیرا ما طبق اصل علیت، به موجودی که آفریده شده است هیچ زمینهٔ درونی نمی‌توانیم برای افعالی که انجام می‌دهد نسبت دهیم جز آنچه علت موجده در درون آن نهاده است و فقط از این طریق (و لذا توسط یک علت خارج از ذات خود) افعال خود را به انجام می‌رساند و به این جهت چنین موجودی آزاد نیست. پس قانون‌گذاری الهی مقدس و بنابراین فقط متناسب با موجودات آزاد، در نگرش عقل ما قابل انطباق با چنین موجودی نیست بلکه انسان باید از پیش آنها را موجودات آزادی تصور کند که نه به موجب آفرینش طبیعی خود بلکه صرفاً به موجب وابستگی اخلاقی خود، طبق قوانین ضروری اختیار، یعنی دعوت آنها ۱۴۳ به عضویت در مدنیت حکومت الهی تصور شوند. پس دعوت به این غایت اخلاقی برای قوهٔ تفکر ما کاملاً روشن است در حالی که امکان چنین دعوتی یک امر غیرقابل درک است.

۲ـ راز کفاره[2]. انسان، تا آنجا که او را می‌شناسیم موجودی فاسد است و به هیچ وجه لایق چنین قانون مقدسی نیست. با این وصف وقتی خیرخواهی الهی‌گویی او را به سوی هستی[3] فراخوانده است یعنی اینکه برای موجودیت خاصی (به عضویت در ملکوت آسمان) دعوت کرده است باید وسیله‌ای در اختیار داشته باشد تا با استفاده از کمال قداست الهی، بتواند کاستی‌های خود را جبران کند. اما این خلاف استدلال اخلاقی است (که از پیش بنا به فرض، منشأ هر خیر و شرّ اخلاقی در درون خود انسان است) که به موجب آن، خیر، اگر بناست به حساب خود انسان گذاشته شود، نه از یک منشأ خارجی بلکه باید از

---

1. Berufung

۲. Genugthuung = اصلاح ـ جبران

3. Daseir

درون خود انسان برخاسته باشد. ــ پس تا آنجا که برای عقل قابل درک است هیچ موجود دیگری نمی‌تواند از طریق خوش‌رفتاری و شایستگی بیش از حد جانشین انسان شود [و کاستی‌های او را جبران کند]؛ و یا اگر چنین جانشینی و جبران‌سازی‌ای فرض شود فقط در حوزهٔ اخلاق قابل تصور است، زیرا برای عقل این یک راز غیرقابل درک است.[۱]

۳ـ راز انتخاب[۲]. حتی اگر این جبران‌سازی و کفارهٔ نیابتی انجام شود، قبول اخلاقی آن عبارت است از تعین اراده به جانب خیر که خود مستلزم وجود خصلت خداپسندانه‌ای در درون انسان است که به دلیل فساد طبیعی موجود در انسان، نمی‌تواند آن خصلت را خود به فعلیت برساند.[۳] اما اینکه یک رحمت[۴] آسمانی باید انسان را نجات دهد که نه به دلیل شایستگی کار و خدمت بلکه به دلیل قضا و قدر[۵] نامشروط الهی بعضی افراد را مشمول رحمت و بعضی دیگر را از آن محروم کند و به این ترتیب بخشی از نوع انسان را به سعادت جاوید و بخش دیگری را به شقاوت ابدی برساند، هم با عدالت الهی سازگار نیست بلکه باید آن را تماماً به حکمتی منسوب کرد که قاعدهٔ آن برای ما مطلقاً یک راز است.

اکنون در مورد این رازها، تا آنجا که به تاریخ حیات اخلاقی انسان‌ها مربوط است: چگونه می‌شود کلاً یک خیر یا شرّ اخلاقی در جهان وجود داشته باشد و (با اینکه شر همیشه در تمام افراد وجود دارد) چگونه خیر می‌تواند از شر به وجود آید و در نهاد هر انسانی نهاده شده باشد؛ و یا چرا باید بعضی افراد از آن برخوردار و بعضی دیگر از آن محروم باشند ــ در این امور خداوند چیزی بر ما معلوم نکرده و نمی‌تواند معلوم کند، زیرا ما نمی‌توانیم آنها را بفهمیم.[۶] انسان

۱۴۴

۱. مضمون بند فوق این است که طبق نظام قانون‌مند آفرینش انسان گناهکار باید مجازات شود حال اگر خداوند از گناه گناهکاران درگذرد این یک راز غیرقابل درک است ـ م.

۲. Erwählung = اختیار

۳. اگر از جانب معشوق نباشد کششی    کوشش عاشق بیچاره به جایی نرسد (قائم مقام)
ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید    هم مگر پیش نهد لطف شما گامی چند (حافظ)

4. Gnade    5. Rathschluss

۶. انسان عموماً انتظار ندارد که نوآموزان دین به رازها معتقد باشند. زیرا اینکه ما رازها را
←

مایل است آنچه را برای او رخ داده است به حساب اختیار خود قلمداد کند با این توضیح که خداوند در واقع ارادهٔ خود را از طریق قانون اخلاقی در وجود ما متجلی کرده است؛ اما علت اینکه یک عمل چگونه آزادانه در زمان تحقق می‌یابد یا تحقق نمی‌یابد چنان در تیرگی و ابهام قرار دارد که تحقیق در مورد قانون علت و معلول در مورد آنچه آزادانه توسط انسان رخ داده است، باید به کلی کنار گذاشته شود.[1] اما در مورد قاعدهٔ برون‌ذهنی رفتار خود تمام آنچه را که بدان نیاز داریم (از طریق عقل و کتاب مقدس) بر ما مکشوف است و این کشف و ظهور برای تمام افراد قابل درک است.

اینکه انسان از طریق قانون اخلاقی به حسن رفتار فراخوانده شده است؛ اینکه از طریق حرمت خاموش ناشدنی، برای این قانون که در نهاد اوست، خود را با این روحیهٔ خیرخواهی به هر نحو ممکن، سازگار و نسبت به آن امیدوار می‌کند و می‌تواند با آن موافقت کند و بالاخره اینکه بین انتظار معاد و حکم قاطع مبدأ وحدت و هماهنگی برقرار می‌کند و باید همواره خود را برای آزمون در ۱۴۵ پیشگاه عدالت آماده نگه دارد: این همه را عقل و دل و وجدان انسان به او تعلیم می‌دهد و او را به این امور برمی‌انگیزد. انتظار اینکه مطلب بیش از این بر ما معلوم

درک نمی‌کنیم یعنی امکان آن وجود ندارد که متعلق ادراک ما واقع شوند [نمی‌توانند موجب انکار آنها گردد] زیرا انکار رازها حتی کمتر از امکان ایجاد موجودات زنده قابل توجیه است؛ که این هم برای ما غیرقابل درک است؛ اما نمی‌توان به این دلیل آن را انکار کرد گرچه این هم برای ما یک راز است و همواره به صورت راز باقی خواهد ماند. اما ما البته تعبیر [به وجود آمدن موجودات زنده] را خوب می‌فهمیم و از موضوع آن یک موضوع تجربی با آگاهی کامل در ذهن خود داریم که حاوی هیچ تناقضی نیست. ــ حال در مورد هر رازی که به اعتقاد ما تعلق گرفته باشد حقاً می‌توان پذیرفت که محتوا و مضمون آن برای ما قابل فهم است؛ و البته فهم الفاظی که این رازها توسط آنها بیان شده است از طریق فهم جداگانه معنای الفاظ حاصل نمی‌شود بلکه مجموعهٔ الفاظ باید در یک مفهوم واحد حاوی یک معنی باشند نه اینکه کل فکر از معنی خالی بماند. ــ در فکر نمی‌گنجد که هر وقت انسان طالب درک چنین مطلبی باشد خداوند چنین شناختی را به ذهن او القا کند. زیرا این علم به دلیل فقدان مناسبت آن با فاهمهٔ ما نمی‌تواند در درون ما تحقق یابد.

۱. به این دلیل ما در عمل (هر جا سخن از اختیار باشد) کاملاً می‌فهمیم که اختیار چیست اما به لحاظ نظری، فهم علت اختیار (در واقع ماهیت آن) بدون گرفتار شدن در تناقض برای ما مقدور نیست.

شود گستاخی است و حتی اگر بیش از این آشکار می‌شد به کار نیازهای عمومی انسان نمی‌آمد.

با توجه به اینکه تمام مطالب مذکور را می‌توان به صورت قاعده‌مند در یک راز بزرگ گردآورد که هر انسانی بتواند آن را به عنوان معنای دینی ضروری عملی در عقل خود بگنجاند، می‌توان گفت برای اینکه این راز بتواند مبنای اخلاقی دین، بخصوص یک دین عمومی قرار گیرد وحی آغاز و به صورت عمومی تعلیم داده شد و به عنوان نماد یک دورهٔ کاملاً جدید دینی قرار گرفت. مراسم تشریفاتی معمولاً به زبان خاصی و فقط برای کسانی که به گروه‌های خاصی (فرقه یا جمعیت) تعلق دارند، بیان می‌شوند؛ زبانی که گهگاه صوفیانه است و برای همگان قابل درک نیست و صرفاً (از باب مراعات احترام) باید برای اجرای مراسم خاصی به کار رود (مثل وقتی که کسی به عنوان عضو ممتاز یک گروه وارد می‌شود). اما هدف عالی کمال اخلاقی برای موجودات متناهی و محدود، هدفی که هرگز به طور کامل بدان نخواهند رسید، عبارت است از عشق به قانون.

این معنای دین با اصل اعتقادی «خدا عشق است» منطبق است. در این قاعده می‌توان حرمت به پدر را به عنوان عاشق (با عشق به حرمت اخلاقی انسان‌ها تا آنجا که لایق قانون مقدس او هستند) مشاهده کرد. همچنین می‌توان در وجود خداوند، تا آنجا که معنای جامع الوهیت او حاوی مثال انسانیت محبوب اوست، وجود پسر را مشاهده کرد. بالاخره تا جایی که این خرسندی و حرمت، محدود به شرایط عشق به حرمت است و از این طریق عشق انسان مبتنی بر حکمت و فرزانگی است، می‌توان به روح‌القدس[1] حرمت نهاد. اما نه اینکه اصولاً او را به

۱۴۶

۱. این روح، که از طریق آن عشق به خدا به عنوان عامل رستگاری (در واقع عشقی که ما به خدا داریم) با خوف از خدا به عنوان قانون‌گذار، یعنی مشروط با شرط، متحد شده است و لذا می‌تواند از هر دو [پدر و پسر] نشأت گیرد، علاوه بر اینکه «هدایتگر به کل حقیقت است» [یوحنا، باب شانزدهم، آیه ۱۳] (یعنی در مراعات تکلیف)، قاضی حقیقی انسان‌ها (در پیشگاه وجدان) نیز محسوب می‌شود. زیرا قضاوت به دو معنی می‌تواند تفسیر شود: یا در مورد شایستگی و فقدان آن یا در مورد گناه و فقدان آن. خداوند به عنوان عشق (در وجود فرزندش) در مورد انسان‌ها با وجود گناهکاری‌شان از آن جهت که می‌توانند متصف به شایستگی باشند حکم می‌کند و حکم او در این مورد چنین است: ارزشمند یا بی‌ارزش. او کسانی را برای خود

←

صورت این شخصیت‌های متعدد فرابخوانیم (زیرا این به معنی تعدد و تنوع موجودات خواهد بود در حالی که او همواره در واقع یک شخص واحد است) بلکه او را به نامی می‌خوانیم که محبوب اوست و او خود بیش از همه به آن ۱۴۷ حرمت می‌نهد و آرزو و در عین حال تکلیف ما این است که با او اتحاد اخلاقی برقرار کنیم. بقیهٔ مطالب مربوط است به شناخت نظری اعتقادات صرفاً متداول

---

برمی‌گزیند که بتوان آنها را شایسته محسوب کرد. بقیه با دست خالی [از کاروان] باز می‌مانند. از طرف دیگر حکم قاضی به موجب عدالت (آن قاضی که به عنوان روح‌القدس قاضی نامیده شده است) در مورد کسانی که فاقد شایستگی‌اند این است که: گناهکار یا بی‌گناه، یعنی لعنت یا رحمت. ـ قضاوت در درجهٔ اول به معنی متمایز کردن شایستگان از ناشایستگان است که البته هر دو گروه طالب پاداش (رستگاری)اند. در اینجا مقصود از شایستگی، علوّ اخلاقی است اما نه نسبت به قانون اخلاقی (زیرا مراعات تکلیف از جانب ما در مورد مسئولیت‌هایمان نمی‌تواند بیش از حد انطباق با قانون باشد) بلکه نسبت به افراد دیگر با توجه به خصلت اخلاقی آنهاست. ارزشمندی نیز همواره دارای یک معنی سلبی (فقدان بی‌ارزشی) است که عبارت است از قابلیت اخلاقی برای وصول به چنین خیری. ـ پس کسی که در کیفیت اول [یعنی شایستگی] (به عنوان داور) قضاوت می‌کند با حکم خود یکی از دو نفر (یا دو گروه) را که برای جایزه (رستگاری) رقابت می‌کنند برمی‌گزیند؛ اما کسی که (قاضی حقیقی) در کیفیت دوم [یعنی گناهکاری] قضاوت می‌کند حکم خود را در مورد یک شخص واحد در پیشگاه دادگاه (وجدان) بین شاکی و وکیل [یعنی وجدان اخلاقی و شخص قاضی] صادر می‌کند. ـ حال اگر بپذیریم که در واقع تمام انسان‌ها گناهکارند [اشاره به نظریهٔ گناه فطری است] و بعضی از آنها ممکن است بتوانند یک شایستگی جایگزین آن کنند: در این صورت حکم قاضی در مورد آنها بر اساس عشق صادر خواهد شد و در صورت فقدان آن [حکم برخاسته از عشق] فقط یک حکم انکاری می‌توانست صادر شود که نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر آن، حکم لعنت می‌بود (زیرا انسان در قلمرو عدالت این قاضی قرار دارد). ـ به نظر من می‌توان به این ترتیب عبارات ظاهراً متناقض «فرزند خدا برای قضاوت در مورد زندگان و مردگان خواهد آمد» و «خدا فرزندش را به جهان نمی‌فرستد تا در مورد جهان قضاوت کند بلکه برای اینکه جهان با تبعیت از او به سعادت برسد» (انجیل یوحنا، باب سوم، آیه ۱۷) را با هم آشتی داد و نیز بین آنها و عبارت «کسی که به فرزند او معتقد نباشد پیشاپیش محکوم است» (همان، باب پنجم، آیهٔ ۱۸) توافق برقرار کرد؛ و این توافق را توسط روحی می‌توان برقرار کرد که درباره‌اش گفته‌اند «او به موجب گناه و عدالت در مورد جهان قضاوت خواهد کرد» [انجیل یوحنا، باب شانزدهم، آیهٔ ۸]. ـ نگرانی رعب‌آور چنین تمایزات و تشخیص‌هایی در حوزهٔ عقل محض، که در واقع برای همین عقل لحاظ می‌شوند می‌تواند به عنوان نکته‌سنجی‌های بی‌فایده و شاق تلقی

←

کلیسایی دربارهٔ طبیعت الهی در این شخصیت‌های سه گانه برای متمایز کردن آن از اعتقادات مبتنی بر منابع تاریخی که افراد معدودی می‌توانند مفهوم معین و صریحی [از تثلیث] (که حاوی بد فهمی و سوءتعبیر نباشد) از آن را با مفهوم کلیسایی آن تطبیق دهند. و این بحث بیشتر به معلمان در مذاکراتی که (به عنوان فیلسوف و محقق در کتاب مقدس) با یکدیگر دارند مربوط است که ممکن است با آن موافق باشند، زیرا درک مسائل آن نه متناسب با استعداد عمومی است و نه متناسب با نیازهای زمان؛ و بیشتر لفّاظی در امور مربوط به ایمان است و خصلت دینی انسان را به جای اصلاح، فاسد می‌سازد [و اینها ویژگی‌های منازعات کلامی است].

---

گردد. بخصوص این نکته‌سنجی‌ها وقتی بی‌فایده‌اند که به منظور تحقیق در ذات خداوند به کار روند. اما چون انسان‌ها به موجب تمایلات تعالی طلبانهٔ خود در مسائل دینی همواره مایل‌اند به خیرخواهی خداوند بپردازند، گرچه نمی‌توانند عدالت او را برتابند؛ و چون وجود قاضی خیرخواه در وجود یک شخص واحد مستلزم تناقض است [زیرا خیرخواهی مستلزم فراتر رفتن از حد عدالت است] لذا واضح به نظر می‌رسد که حتی از دیدگاه عملی مفاهیم موجود در ذهن انسان در این مورد باید بسیار متزلزل و فاقد انسجام درونی باشند. بنابراین تشخیص دقیق و درست این مفاهیم دارای اهمیت عملی بسیار است.

# فصل چهارم

## خدمت و شبه خدمت در پرتو حاکمیت اصل خیر یا دین و روحانیت

حاکمیت اصل خیر فقط هنگامی آغاز می‌شود و نشانهٔ «ملکوت الهی به سوی ما* ۱۵۱ می‌آید»[1] و تحقق می‌یابد که اصول اساسی تشکل آن عمومیت یابد؛ زیرا عللی که می‌توانند منشأ اثر واقع شوند تماماً در عالم فاهمه قرار دارند گرچه رشد کامل ظواهر و جلوه‌های آن علل در عالم احساس هنوز از حوزهٔ نظارت و سنجش انسان فاصلهٔ بسیار دارد.[2] قبلاً ملاحظه کردیم که متحد شدن با یک جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی تکلیف خاصی است و اگر هریک از افراد جامعه مثل بقیه تکلیف خاص خود را انجام دهد می‌توان به یک توافق امکانی[3] همگانی برای وصول به خیر عمومی دست یافت؛ بدون اینکه نیاز به تشکیلات خاصی باشد. بنابراین نمی‌توان به دست یافتن به چنین توافقی امید بست مگر اینکه از اتحاد افراد با یکدیگر برای وصول بدان غایت و دست یافتن به جامعهٔ مشترک‌المنافع در پرتو قوانین اخلاقی اشتغال خاصی به وجود آید تا بتوان به عنوان یک جامعهٔ متحد و مقتدر در مقابل مزاحمت‌های اصل شر مقاومت کرد (چه در غیر این صورت افراد حتی توسط یکدیگر وسیلهٔ تحقق اصل شر قرار خواهند گرفت).

---

* از شماره‌های ۱۴۸ تا ۱۵۰ در متن اصلی نیامده است ـ م.

۱. انجیل متی، باب ششم، آیهٔ ۲۰ و انجیل لوقا، باب بیست و یکم، آیهٔ ۲ ـ م.

۲. مضمون عبارت فوق این است که تحقق خیر و اصلاح اخلاق مشروط به‌اصلاح فاهمهٔ انسان به نحو عمومی است.

۳. Zufällige = تصادفی

ـ همچنین ملاحظه کردیم که چنین جامعهٔ مشترک‌المنافعی به عنوان حکومت الهی فقط از طریق دین بین مردم تحقق می‌یابد و بالاخره شرط تعمیم آن (که از لوازم یک جامعهٔ مشترک‌المنافع است) این است که بتواند در صورت ظاهر یک کلیسا تحقق یابد که تشکیل آن به عنوان یک اقدام به عهدهٔ انسان نهاده شده است و انجام این تکلیف در توان اوست. ۱۵۲

اما تأسیس کلیسا به عنوان یک جامعهٔ مشترک‌المنافع بر اساس قوانین دینی (هم برای تشخیص و هم برای سازماندهی خوب) به نظر می‌رسد که مستلزم حکمت و فرزانگی است تا اینکه به انسان اعتماد کنیم که بر اساس خیر اخلاقی بخصوص به تأسیس کلیسایی که از او انتظار می‌رود، اقدام کند. در عمل بی‌معنی است که بگوییم انسان‌ها باید یک نظام الهی تأسیس کنند (چنان که در مورد انسان‌ها می‌توانستیم بگوییم آنها یک نظام پادشاهی انسانی بنا کنند) بلکه خداوند باید خود پایه‌گذار حکومت خود باشد. فقط در این مورد ما نمی‌دانیم خداوند مستقیماً چگونه عمل می‌کند و معنای حکومتش را، که ما شرایط اخلاقی شهروندی آن را در خود به وجود می‌آوریم، چگونه در عمل به تحقق می‌رساند؛ اما چون ما می‌دانیم که چگونه باید شرایط عضویت در این جامعه را در خود به وجود آوریم بنابراین، آن معنا، خواه توسط عقل کشف و در جامعه تعمیم یافته باشد یا از طریق کتاب مقدس، ما را به تأسیس یک کلیسا [یعنی یک نظام دینی] ملزم می‌کند که سرانجام خداوند به عنوان پایه‌گذار، مالک و عامل تأسیس[1] آن خواهد بود اما انسان‌ها به عنوان اعضا و شهروندان آزادِ آن در تمام موارد عامل سازماندهی[2] آن خواهند بود. حال کسانی مطابق این تشکیلات، اشتغالات عمومی آن را سامان می‌دهند یعنی به عنوان خادمان کلیسا اجرای آن را به عهده دارند و بقیهٔ افراد به عنوان شرکا از طریق مشارکت در بخش‌های جامعه، تابع قوانین آن خواهند بود.

حال چون یک دین عقلانی ناب، به عنوان یک باور دینی همگانی، فقط امکان صرف معنای یک کلیسا را (یعنی فقط یک کلیسای نامرئی را) فراهم می‌آورد؛ و یک کلیسای مرئی که بر احکام جزمی مبتنی است، فقط شایسته و

1. Constitution
2. Organisation

نیازمند یک سازماندهی انسانی است، بنابراین خدمت متکی بر حاکمیت اصل خیر را نمی‌توان در کلیسای نامرئی به عنوان خدمت کلیسایی تلقی کرد؛ و چنین دینی فاقد خادمان رسمی است که به عنوان کارمندان یک جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی عمل کنند؛ زیرا هر عضو این جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی احکام را مستقیماً [با تکیه بر عقل شخصی خود] و بی‌واسطه از قانون‌گذار عالی دریافت می‌کند. اما در اینجا ما با توجه به تمام تکالیفی که به عهده داریم (که در عین حال آنها را به عنوان احکام الهی تلقی می‌کنیم) همواره آمادهٔ خدمت به خدا هستیم. پس دین عقلانی ناب، تمام انسان‌های متفکر را به خدمت می‌گیرد (البته بدون نیاز به هیچ کارمندی) و از این بابت نمی‌توان آنها را خادمان کلیسا نامید (در اینجا ۱۵۳ مقصود ما صرفاً کلیسای مرئی است). ـ با این وصف، چون هر کلیسای مبتنی بر قوانین موضوعه فقط تا جایی می‌تواند یک کلیسای واقعی باشد که بر اصلی بنا شده باشد که بتواند آن را با قاطعیت در جهت اعتقاد عقلانی ناب پیش برد (اعتقادی که وقتی به عمل درآید بتواند در هر نوع باوری، دین به وجود آورد) و از اعتقاد کلیسایی (که اساس آن یک اعتقاد تاریخی است) به تدریج صرف‌نظر کند؛ در این صورت می‌توان این قوانین کلیسایی و متصدیان آن و کلیسای مبتنی بر آن را از این جهت که تعالیم و قوانین آن متوجه این غایت (یک دین باوری عمومی) است، خدمت حقیقی به کلیسا لحاظ کرد. در مقابل، خادمان کلیسا، که این ضابطه را مراعات نمی‌کنند بلکه بیشتر قاعدهٔ تقرب مدام به این غایت را محکوم و تخریب می‌کنند [و وحدت اعتقاد دینی را کفر و الحاد تلقی می‌کنند] و توسل به عنصر تاریخی و قراردادی ایمان کلیسایی را تنها راه نجات تفسیر می‌کنند حقاً مسئول این ناخدمتی[1] کلیسا یا (آنچه از این طریق قابل تصور است) عدم تحقق جامعهٔ مشترک‌المنافع اخلاقی تحت حاکمیت اصل خیر خواهند بود. ـ مقصود از ناخدمتی اقدام به اقناع و راضی کردن کسی است از طریق اعمالی که موجب خنثی شدن اهداف و غایات او گردد. در یک جامعهٔ مشترک‌المنافع این پدیده از این طریق رخ می‌دهد که چیزی که ارزش غیرمستقیم آن فقط در حد یک وسیله است برای اینکه اهداف ارادهٔ یک

1. Afterdienstes

مقام مافوق به نحو کامل تحقق یابد به جای چیزی لحاظ شود و قرار گیرد که مستقیماً مورد توجه اوست و به این طریق اهداف و غایات او از مسیر خود منحرف گردد.

# بخش اول

## خدمت به خدا از طریق دین به طور کلی

دین (به لحاظ درون ذهنی) عبارت است از شناخت تمام تکالیف ما به عنوان احکام الهی.[1] دینی که من باید پیشاپیش بدانم در آن چیزی به عنوان احکام الهی



۱. با این تعریف می‌توان بسیاری از مغالطات و مفاهیم غلط در مورد دین را برطرف کرد: اولاً، در دین، تا آنجا که به شناخت و اعتراف نظری مربوط است، نیازی به شناخت برهانی (assertorische) نیست (حتی در مورد وجود خداوند) زیرا با توجه به نقص بصیرت ما در مورد امور فوق حسی این اعتراف می‌تواند توأم با ریاکاری باشد؛ در مورد علت‌العلل اشیا به طور نظری فقط می‌توان یک فرض احتمالی (problematische) لحاظ کرد؛ اما در مورد متعلق این شناخت تا آنجا که عقل حاکم بر اخلاق ما برای اقدام عملی تشخیص می‌دهد، یک ایمان برهانی آزاد دارای غایت عملی مفروض‌است. این ایمان فقط مستلزم معنای (Idee) خداست؛ معنایی که باید هادی هر نوع فعالیت جداً اخلاقی (و لذا بر اساس عقیده) در جهت خیر باشد؛ بدون چنین ادعایی که واقعیت برون‌ذهنی (عینی) او را بتوان از طریق شناخت نظری تضمین کرد. در مورد آنچه هر انسانی به عنوان تکلیف می‌تواند انجام دهد به لحاظ درون ذهنی حداقل شناخت (اینکه ممکن است خدایی وجود داشته باشد) کافی است.
ثانیاً، به واسطهٔ این تعریف، تمام تصورات‌غلط مربوط به دین به عنوان مجموعهٔ تکالیف خاص انسان نسبت به خداوند دفع می‌گردد ولذا این تعریف مانع اقدامات تشریفاتی (که انسان بدون چنین تعریفی بسیار متمایل به این تشریفات است) در تکالیف انسان در امور اخلاقی - اجتماعی می‌گردد و به این ترتیب نواقص دین تشریفاتی به واسطهٔ این تعریف اصلاح می‌شود. در یک دین عمومی هیچ تکلیف‌خاصی نسبت به خداوند وجود ندارد زیرا خداوند نمی‌تواند چیزی از ما دریافت کند. ما نه‌می‌توانیم برای خدا کاری بکنیم و نه تأثیری بر (auf) او [بگذاریم]. اگر انسان بخواهد خشت مسئولانهٔ خود را در قبال خداوند تبدیل به چنین
←

وجود دارد که تکلیف من شناخته می‌شود، دین وحیانی[1] است (یا دین نیازمند به وحی است)؛ اما در مقابل، دینی که در آن، قبل از اینکه محتوای آن را به عنوان احکام الهی شناخته باشم، پیشاپیش بدانم که محتوای آن تکلیف من است، دین طبیعی است. ـ کسی که دین طبیعی را فقط به عنوان ضرورت اخلاقی یعنی به عنوان ادای تکلیف تفسیر می‌کند می‌توان او را (در امور اعتقادی) عقلی مذهب[2] نامید. اگر چنین کسی واقعیت کل وحی الهی فوق‌طبیعی را انکار کند طبیعی مذهب[3] نامیده می‌شود. اگر اصل وحی را شناخته باشد اما ادعا کند که شناخت و قبول آن برای دین ضروری نیست می‌توان او را عقلی مذهب ناب نامید. و اگر پذیرفته باشد که اعتقاد به وحی برای دین عمومی ضروری است می‌توان او را در امور اعتقادی، فوق‌طبیعی مذهب[4] ناب نامید. ۱۵۵

عقلی مذهب، چنان که این عنوان نشان می‌دهد، ملزم است در محدودهٔ درک و تشخیص انسانی باقی بماند. بنابراین او نمی‌تواند مثل یک طبیعی مذهب، منکر وحی باشد؛ و نه در مورد امکان ذاتی وحی به طور کلی می‌تواند مناقشه کند و نه در مورد ضرورت وحی به عنوان یک طریق الهی برای معرفی دین واقعی، زیرا در این مورد هیچ انسانی نمی‌تواند چیزی را با عقل خود سامان دهد. پس

---

تکلیفی کند به این معنی نیست که باید عمل دینی خاصی انجام دهد بلکه باید خصلت دینی او معیار تمام تکالیفش باشد؛ و نیز وقتی گفته می‌شود: «انسان باید بیشتر فرمانبردار خدا باشد تا مطیع انسان‌ها» [اعمال رسولان، باب‌پنجم، آیهٔ ۲۹] معنای آن چیزی نیست جز اینکه: هرگاه احکام وضعی که انسان‌ها می‌توانند واضع و قاضی آنها باشند با تکالیفی که مطلقاً فرمان عقل است و در مورد نقض یا مراعات تنها فقط خدا می‌تواند قضاوت کند، در تضاد و نزاع باشند، نوع اول باید تابع نوع دوم قرار گیرد. اما اگر احکام موضوعهٔ کلیسا را احکام الهی تلقی کنیم و از دیدگاه این احکام مطیع خدا باشم نه مطیع انسان‌ها، در این صورت اصل فوق به آسانی تبدیل به یک اعلام جنگ ریاکارانه و سلطه‌جویی کشیشان و طغیان آنها علیه حاکمیت مدنی خواهد شد. زیرا آنچه از دیدگاه حاکمیت مدنی مجاز است عبارت است از تکلیف یقینی؛ اما آیا چیزی که فی‌نفسه و در حد ذات خود به راستی مجاز است، اما فقط از طریق وحی الهی برای ما شناخته می‌شود، حقیقتاً فرمان خداست (حداقل در اغلب موارد) بسیار ناشناخته است.

1. geoffenbarte
2. Rationalist
3. Naturalist
4. supernaturalist

مسئلهٔ مورد بحث فقط مربوط به ادعای متقابل از جانب عقلی مذهب ناب و فوق‌طبیعی مذهب در امور اعتقادی است؛ یعنی به چیزی [به وحی] مربوط است که این دو مذهب برای دین حقیقی واحد، ضروری و کافی و یا صرفاً تصادفی و احتمالی می‌دانند.

اما دین نه بر اساس اصل بنیادی و امکان ذاتی آن (که از این جهت به دین طبیعی و وحیانی تقسیم می‌شود) بلکه صرفاً بر اساس صفات و عوارضی که امکان مشارکت عمومی در آن را فراهم می‌کنند، شامل دو قسم است: یا دین طبیعی است که (وقتی یک بار تحقق یافت) هرکس به واسطهٔ عقل خود از آن اقناع می‌شود؛ و یا تعلیمی[1] است که می‌توان افراد را از طریق تعلیم آن اقناع کرد (و این دینی است که باید از طریق آن، دیگران را هدایت کرد). ـ این تمایز [بر اساس صفات و عوارض] بسیار مهم است، زیرا مناسبت یا عدم مناسبت یک دین را برای اینکه بتواند یک دین عمومی برای انسان باشد نمی‌توان از اصل آن [و تقسیم اصولی آن به وحیانی و طبیعی] به دست آورد، بلکه از جهت صفات و عوارض است که یا می‌توان آن را به اقسامی تقسیم کرد یا نه؛ و همین صفات است که خاصیت ذاتی دین را باید برای التزام انسان‌ها به آن نشان دهد.

پس دین، اگر چنان توصیف شود که انسان‌ها فقط از طریق به کار انداختن عقل خود بتوانند و باید واجد آن گردند، می‌تواند دین طبیعی و در عین حال وحیانی باشد؛ گرچه در واقع به سهولت و بی‌درنگ نمی‌توانند به چنین قلمرو گسترده‌ای دست یابند. بنابراین، نزول وحی در زمان و مکان فرضی معینی می‌تواند برای نوع انسان خردمندانه و مفید باشد؛ به‌نحوی که چنین دینی اگر یک بار معرفی شد و تحقق یافت و مورد شناخت عموم واقع گردید پس از آن هر فردی می‌تواند به واسطهٔ عقل فردی خود حقیقت آن را دریابد. از این دیدگاه، ۱۵۶ دین به لحاظ برون‌ذهنی (ابژکتیو) طبیعی و به لحاظ درون‌ذهنی (سوبژکتیو) وحیانی است؛ و لذا از این جهت به آن، عنوان دین طبیعی اطلاق می‌شود. زیرا در ادوار بعدی می‌توانست و می‌تواند به تدریج فراموش شود که چنین وحی فوق‌طبیعی‌ای اصولاً رخ داده است بدون اینکه آن دین از بابت این فراموشی در قابلیت شناخت یا درجهٔ تیقن یا قدرت نفوذ در دل‌ها کمترین زیانی ببیند. اما

1. gelehrte

دینی که به موجب خصلت درونی خود فقط می‌تواند به عنوان یک دین وحیانی لحاظ گردد، دارای شرایط دیگری است. اگر این دین در یک سنت کاملاً پایدار یا در کتب مقدسه به عنوان سند و مدرک ثبت و ضبط نگردد از صفحهٔ روزگار محو خواهد شد مگر اینکه در طول زمان عموماً تجدید شود یا در اعماق روح هریک از افراد به صورت وحی فوق طبیعی استمرار داشته باشد؛ چه در غیر این صورت گسترش و اشاعهٔ آن محال خواهد بود.

اما هر دینی حتی دین وحیانی باید دست کم تا حدی حاوی اصول معین دین طبیعی باشد، زیرا وحی فقط توسط عقل می‌تواند به مفهوم دین اضافه شود. چون خود مفهوم دین به عنوان مفهومی که از التزام به ارادهٔ یک قانون‌گذار اخلاقی استنتاج شده است، یک مفهوم عقلانی ناب است. پس حتی یک دین وحیانی را می‌توان از یک طرف به عنوان دین طبیعی و از طرف دیگر به عنوان دین تعلیمی لحاظ کرد و سنجید که حاوی چه مقدار از هریک از این منابع است.

مطلب دیگری که برای گفتن باقی‌مانده این است که وقتی می‌خواهیم از یک دین وحیانی (یا حداقل دینی که به این عنوان لحاظ شده است) سخن بگوییم این کار، بدون مثالی که از تاریخ اقتباس شده باشد، به درستی انجام نمی‌شود، زیرا باید نمونه‌ها و موارد تاریخی را به عنوان مثال و الگو لحاظ کنیم تا بیانمان قابل درک باشد؛ چه بدون نمونه‌های تاریخی امکان آن مورد مناقشه واقع می‌شود. این کار را بهتر از این نمی‌توان انجام داد که کتابی را انتخاب کنیم که حاوی این نمونه‌های تاریخی باشد، بخصوص کتابی که باطن آن با تعلیم اخلاقی و عقلی پیوند دارد؛ و آن را وسیلهٔ تفسیر دینی قرار دهیم که به طور کلی به عنوان دین وحیانی در اختیار ماست. سپس می‌توانیم آن را به عنوان یکی از مجموعه کتاب‌هایی که به امر دین و فضیلت بر اساس راز وحی می‌پردازد مورد پژوهش قرار دهیم و روشی را که در آن به عنوان یک روش فی‌نفسه مفید برای تحقیق به کار رفته است نمونه و الگوی کار خود قرار دهیم و بررسی کنیم آیا این روش می‌تواند برای ما یک روش ناب و لذا یک روش دیانت کلی مبتنی بر تعقل باشد، بدون اینکه بخواهیم از این طریق در کار کسانی که به تفسیر این کتاب‌ها به عنوان محتوای تعالیم مثبت در باب وحی مشغول‌اند، دخالت یا تعدی کنیم و یا از این طریق تفسیر آنها را که بر تحقیق علمی مبتنی است مورد اعتراض قرار

۱۵۷

دهیم. اما چون هدف فیلسوفان و محققان که همان خیر اخلاقی است، هدفی واحد است، برای محققان مفید است که کار خود را بر اصول عقلانی بنا کنند تا اینکه از طریق دیگری برای وصول به این غایت اقدام کنند. ــ اکنون این کتاب به عنوان منبع اعتقاد مسیحی می‌تواند کتاب عهد جدید باشد. اکنون می‌خواهیم به منظور پی‌گیری هدف خود ذیلاً به دو قسمت بپردازیم: قسمت اول در مورد دین مسیحی به عنوان یک دین طبیعی و قسمت دوم [در باب همین دین] به عنوان یک دین تعلیمی بر اساس محتوا و اصولی که بر آن متکی است.

## قسمت اول

### دین مسیحی به عنوان دین طبیعی

در دین طبیعی، به عنوان اخلاق (نسبت به آزادی فاعل‌ها) توأم با مفهوم چیزی که می‌تواند غایت قصوای خود را به تحقق برساند (مفهوم خداوند به عنوان خالق اخلاقی جهان) و با توجه به استمرار وجود انسان که با تمامیت این غایت متحد است (بر اساس فناناپذیری خود) یک مفهوم عقل عملی ناب وجود دارد که به رغم باروری بی‌انتهایش، از دیدگاه عقل نظری چنان متضمن ضعف و نارسایی است که می‌توان تمام افراد را به سهولت به کاربرد عملی آن قانع کرد و دست کم می‌توان هرکس را به مراعات نتایج عملی آن، به عنوان تکلیف ملزم کرد. این دین حاوی کل نیازهای ضروری کلیسای حقیقی است؛ یعنی، تا آنجا که انسان قادر به تشخیص خیر افراد است در خود واجد شرط جامعیت و کلیتی است که می‌توان برای هرکس تشخیص داد. برای اینکه مسیحیت به این معنی به عنوان یک دین جهانی اشاعه یابد و باقی بماند قطعاً نیاز به خدمات کلیسای نامرئی دارد نه به سازمانی متشکل از رئیس یعنی معلم وکارمندان [یعنی اصحاب کلیسا و سازمان روحانیت] زیرا در دین عقلانی افراد هنوز سازمان کلیسا به عنوان اتحادیهٔ جهانی شکل نگرفته است و حتی هنوز نمی‌توان چنین معنایی را تصور کرد. ــ اما چنین وحدتی را خود بخود نمی‌توان حفظ کرد؛ بنابراین، بدون ۱۵۸ اینکه به صورت کلیسای مرئی درآید جامعیت آن قابل تحقق نیست مگر هنگامی که جامعیت فراگیر آن یعنی وحدت اعتقادی آن در یک کلیسای مرئی طبق اصول دین عقلانی ناب تحقق یابد. اما چنین کلیسایی خود بخود از آن وحدت به

وجود نمی‌آید و به فرض اینکه قبلاً به وجود آمده باشد باید توسط هواداران آزاد و پراکنده (چنان که قبلاً اشاره کردیم) به وجود آمده باشد نه توسط یک وضعیت ثابت و پایدار به عنوان جامعهٔ مؤمنان (در چنین جامعه‌ای هیچ یک از مؤمنان معتقد نیست که باید در احساسات دینی خود نیازمند تعاون و همکاری با دیگران باشد): پس اگر به قوانین دین طبیعی که توسط صرف عقل قابل شناخت است، قوانین موضوعهٔ معینی، که در عین حال توسط (مرجع) قانونگذاری تعیین شده باشد، ضمیمه نگردد، قوانین طبیعی همواره ناقص خواهند بود و از تعیین تکلیف خاص انسان یعنی وسیلهٔ وصول به غایت عالی او که موجب وحدت پایدار بین آنها در یک کلیسای جامع مرئی می‌شود، ناتوان است، اعتبار چنین مرجعی به عنوان مؤسس چنین نظامی مستلزم تحقق آن در خارج است و نه یک مفهوم صرفاً عقلانی.

حال اگر معلمی را درنظر بگیریم که به شهادت تاریخ (یا حداقل کسی را که به طور کلی نمی‌توان در مورد وجود تاریخی او مناقشه کرد) برای اولین بار یک دین ناب عموماً قابل درک (طبیعی) و نافذ آورده است، و تعالیم او را، چنان که برای ما باقی مانده است، می‌توانیم بیازماییم و در این آزمون معلوم شود تعالیم او تماماً خلاف مصالح و اهداف اخلاقی برای یک ایمان کلیسایی ماندگار است (و از نوع ایمانی است که فعالیت‌های عبادی آن صرفاً از باب رفع تکلیف و نهایتاً به صورت مجموعه‌ای از مقررات وضعی، همانند سایر اعتقادات رایج و متداول زمانه است)، وقتی متوجه می‌شویم او این دین عقلانی را شرط غیرقابل نقض هر نوع ایمان دینی قرار داده است و مقررات و تشریفاتی به عنوان وسیلهٔ خدمت و پرستش به آن افزوده است تا از آنها به عنوان اصولی استفاده کند که می‌خواهد نظام کلیسا را بر آن بنا کند: در این صورت به رغم فقدان اصالت در احکام کلیسا برای وصول به این هدف و عارضی بودن این احکام و وجود عناصر تحکمی در آن و با آنکه نمی‌توان عنوان حقیقی کلیسای جهانی بر آن نهاد با این وصف، نباید شأن و مقام کسی را که مردم را به اتحاد در این کلیسا فراخوانده است، انکار کرد، بدون اینکه احکام شاق تازه‌ای به این ایمان به قصد تقویت آن بیفزاییم و یا تصمیم به تغییرشکل افعالی بگیریم که او از ابتدا به اعمال خاص مقدس افزوده است، اعمالی که گویی عناصر اصلی رفتار دینی را تشکیل می‌دهند.

۱۵۹ بعد از این توضیحات، دیگر ممکن نیست در مورد شناخت کسی به خطا رفت که مؤسس دینی است که به دور از هرگونه آئین‌نامه و مقررات و مراسم، فقط در دل هر انسانی ریشه دارد (زیرا چنین دینی متکی بر ارادهٔ تحکمی افراد نیست) بلکه به عنوان مؤسس اولین کلیسای حقیقی می‌تواند مورد احترام باشد. ــ برای تصدیق مقام او به عنوان فرستادهٔ خداوند می‌خواهیم بعضی تعالیم او را به عنوان اسناد غیرقابل تردید یک دین به طور کلی ارائه کنیم اعم از اینکه اسناد تاریخی آن، چنان که باید، در دست باشد یا نه (زیرا زمینهٔ لازم برای قبول آن، پیشاپیش در خود معنای دین نهفته است) و البته این تعالیم قطعاً نمی‌توانند جز تعالیم عقل ناب چیز دیگری باشند؛ زیرا همین تعالیم عقل ناب است که دلیل خود را همراه دارند و تعالیم دینی دیگر [یعنی غیرمتکی بر عقل ناب] باید بر همین دلایل استوار باشند.

اول اینکه او می‌گوید: این خصلت قلبی و باطنی اخلاق در وجود انسان است و نه مراعات تکالیف قراردادی (موضوعه) یا مدنی کلیسا، که او را محبوب خداوند می‌گرداند (انجیل متی، باب پنجم، آیات ۲۰ـ۴۸). فکر گناه در پیشگاه خداوند همان عمل به گناه محسوب می‌شود(باب پنجم، آیهٔ ۲۸)، قداست به طور کلی هدفی است که انسان باید در جهت وصول بدان بکوشد (باب پنجم، آیه ۴۸). و مثلاً تنفر داشتن در دل معادل کشتن است (باب پنجم، آیهٔ ۲۲). و ستمی که به همسایه رفته است فقط از طریق جلب رضایت خود همسایه قابل جبران است نه از طریق‌اعمال عبادی نسبت به‌خداوند (باب پنجم، آیهٔ ۲۴). و درمورد حقیقت، توسل به لطایف‌الحیل[1] مدنی از قبیل سوگند، حرمت حقیقت را

۱. به درستی معلوم نیست چرا این منع صریح باطل‌گرایی متکی بر خرافات و دور از انصاف و وجدان، در دادگاه مدنی تعلیم دینی، چنین بی‌اهمیت تلقی شده است. زیرا خرافه بودن آن را با توجه به آثار و نتایج‌اش، چنین می‌توان توضیح داد: از کسی که نمی‌توان به او اعتماد کرد با روشی متین و درست حقیقت مطلب را در مورد حقوق انسان‌ها (مقدس‌ترین چیزی که در جهان موجود است) بیان کند دست کم انتظار می‌رود که باید توسط قاعده‌ای به بیان حقیقت تحریک شده باشد که صرف‌نظر از هر بیان و تعبیری، مکافات الهی را (که به هیچ نحو از آن گریزی نیست) بر خود مسلم بداند؛ درست چنان که گویی، اعم از اینکه در پیشگاه دادگاه الهی حضور یابد یا نه، این مکافات بر او وارد خواهد شد. ــ در قطعه‌ای که از کتاب مقدس نقل

←

خدشه‌دار خواهد کرد (باب پنجم، آیات ۳۴ـ۳۷). ــ اینکه تمایلات طبیعی اما
۱۶۰ شرارت‌آمیز دل انسان باید تماماً منقلب شود تا احساس شیرین انتقام گرفتن به تساهل تبدیل گردد (باب پنجم، آیات ۳۹ـ۴۰) و تنفر انسان نسبت به دشمن به نیکوکاری تبدیل شود (باب پنجم، آیهٔ ۴۴). به این ترتیب او اعلام می‌کند که آمده است تا عدالت کامل را در قانون یهود تحقق بخشد (باب پنجم، آیهٔ ۱۷). اما در این مورد یقیناً تفسیر قانون به عهدهٔ دین عقلانی ناب است و کار تحقیقات [کلامی] در مورد کتاب مقدس نیست؛ زیرا خود الفاظ، مبین خلاف این امور است. ــ علاوه بر این، فیلسوف تشخیص قانون را در گذرگاه‌های تنگ و باریک بدفهمی‌ها و سوءتعبیرهای تحکمی انسان، مهمل نمی‌گذارد تا انسان از این طریق بتواند به بهای ادای تکالیف کلیسایی خود، از تکالیف اخلاقی حقیقی سر باز زند (باب هفتم، آیهٔ ۱۳).[1] علاوه بر این او می‌خواهد که این خصلت‌های ناب [اخلاقی] خود را در اعمال بروز دهند (باب پنجم، آیهٔ ۱۶)؛ و از طرف دیگر به انکار کسانی می‌پردازد که امید آمیخته به مکر و فریبشان آنها را به این پندار می‌کشاند که کاستی‌های اخلاقی خود را از طریق تعبد و بندگی قانون‌گذار عالی که در شخص فرستادهٔ خود تجسم یافته است، جبران کنند و بدین وسیله خود را در معرض تمسخر و ریشخند قرار دهند (باب پنجم، آیهٔ ۲۱)؛ و خواست او

---

شد، این نوع سوگند به عنوان گستاخی بی‌معنی تصور شده است؛ یعنی توسل به الفاظ جادویی برای تحقق بخشیدن به آنچه در واقع در توان ما نیست. ــ اما به درستی ملاحظه می‌شود که معلم حکیمی که در اینجا می‌گوید آنچه فوق بله است بله و آنچه نیست نه [آنچه بالضروره چنین است، آری و آنچه ضروری نیست، نه، یعنی تسلیم مطلق به حقیقت. عین عبارت چنین است: Was Über das Ja,Ja! Nein, Nein!] با توجه به شرارت ناشی از سوگند به حقیقت، نتایج منفی این سوگند را در نظر دارد؛ یعنی بزرگترین اثر و اهمیت آن این است که یک دروغ عمومی را تجویز می‌کند.

۱. آن گذرگاه تنگ و باریک که انسان را به زندگی هدایت می‌کند متعلق به خوش‌رفتاری در زندگی است [جریده رو که گذرگاه عافیت تنگ است ـ حافظ] و راه عریض و طویلی که طریق زندگی عامه است راه کلیسا است. [پس مقصود از گذرگاه تنگ و باریک، حیات اخلاقی خالی از تشریفات است.] نه اینکه انحرافات مردم ناشی از کلیسا و ضوابط آن باشد بلکه ورود به کلیسا و آشنایی با مقررات آن یا تجلیل از تشریفات آن به عنوان روشی که خداوند اراده کرده است مطابق آن، مورد پرستش و ستایش واقع گردد، منشأ انحراف است.

انجام این امور به عنوان الگوی تقلید و تبعیت به صورت گروهی است (باب پنجم، آیهٔ ۱۶)؛ آن هم با احوالی آمیخته به نشاط و سرور نه اعمالی از سر بندگی و نوکرصفتی (باب ششم، آیهٔ ۱۶)؛ و به این ترتیب دینداری با آغاز ضعیف و گسترش تدریجی این صفات مانند بذری که در رطوبت مناسب قرار گرفته باشد و به عنوان خمیرمایهٔ خیر و نیکویی نیروی درونی خود را گسترش خواهد داد تا اینکه در اوج کمال به حکومت الهی منتهی شود (باب هشتم، آیات ۳۱ـ۳۳). ــ بالاخره او تمام تکالیف را در دو بخش خلاصه می‌کند:

۱ـ در یک قاعدهٔ کلی (که هم به نحو برونی و هم به نحو درونی حاوی نسبت اخلاقی انسان است) یعنی: تکلیف خود را بدون هیچ انگیزه‌ای جز به موجب ارزش ذاتی خود تکلیف، انجام بده؛ یعنی خدا را (که قانون‌گذار کل تکالیف است) دوست بدار.

۲ـ در یک قاعدهٔ جزئی به نحوی که به نسبت خارجی انسان با افراد دیگر به عنوان یک تکلیف کلی مربوط است: دیگران را مانند خودت دوست بدار؛ یعنی نیکوکاری‌های او بی‌واسطه باشد و نه ناشی از انگیزه‌های منفعت‌طلبانه. این احکام فقط قوانین فضیلت نیستند بلکه دستورهای قداست‌اند و ما باید از آنها تبعیت کنیم و نفس تبعیت از آنها فضیلت است. ــ بنابراین او امید تمام کسانی را بر باد می‌دهد که دست روی دست گذاشته و با برخورد انفعالی، خیر اخلاقی را یک موهبت آسمانی می‌دانند[1] [نه حاصل اقدام مثبت خود]. کسی که تمایل طبیعی خود را به خیر، تمایلی که در سرشت انسان موجود است (و به عنوان یک استعداد به او اعطا شده است) معطّل رها کند و با رخوت و سستی به امید یک فیض اخلاقی از عالم بالا باشد تا نواقص اخلاقی‌اش را به کمال برساند [و زبان حال او این است که ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید ــ هم مگر پیش نهد لطف شما گامی چند ــ حافظ] به موجب غفلتی که گرفتار آن شده است در معرض خطر از دست دادن خیری هم که ذاتی سرشت اوست، قرار می‌گیرد (باب بیست و پنجم، آیهٔ ۲۹). ۱۶۱

۱. ارسطو در اخلاق نیکوماخس می‌گوید: فضیلت و سعادت نه حاصل تصادف است و نه موهبت خدایان بلکه نتیجهٔ تحصیل توأم با سعی و جهد خود انسان است ـ م.

اکنون در مورد تقسیم سعادت بین انسان‌ها نسبت به رفتار اخلاقی آنها، چنان که از اصل طبیعت انسان انتظار می‌رود، بخصوص باید سعادت را فدای رفتار اخلاقی کرد و او در این مورد وعدهٔ پاداش اخروی داده است (باب پنجم، آیات ۱۱ و ۱۲)؛ اما این پاداش متناسب است با اختلاف خصلت‌های افراد، که آیا تکلیف خود را برای کسب پاداش (یا از ترس مجازات) انجام داده‌اند یا انسان‌های وارسته‌ای‌اند که تکلیف را فقط برای خود تکلیف انجام داده‌اند. کسی که خودخواهی را، که خدای این جهان خاکی است، بر خود حاکم کرده باشد، اگر بدون تطهیر وجود خود از خودخواهی، بخواهد خود را فقط با عقل تصفیه کند و از مرزهای محدود زمان حال فراتر رود به کسی می‌ماند (انجیل لوقا، باب شانزدهم، آیات ۳ـ۹) که سرور خود [یعنی خودخواهی] را فریب داده باشد و آن را در راه ادای تکلیف قربانی کرده باشد. زیرا چنین شخصی وقتی ملاحظه می‌کند که باید زمانی، و شاید به زودی، این جهان را ترک کند و از این جهان توشه‌ای برای خود فراهم نکرده است، تصمیم می‌گیرد آنچه را خود و سرورش، یعنی خودخواهی، از فقرا طلبکار است از مجموع دارایی‌اش کسر کند و معادل آن را در جهان دیگر مطالبه کرده و به حساب دارایی خود بگذارد؛ در این عمل از لحاظ انگیزهٔ نیکوکاری اقدام او بیشتر کاسب‌کارانه است تا اخلاقی؛ اما در عین حال دست کم در ظاهر مطابق قوانین اخلاق عمل کرده است و می‌تواند امیدوار باشد این اقدام او در آینده بی‌جواب نخواهد ماند.[1] این مضمون را مقایسه کنید با آنچه در مورد نیکوکاری نسبت به فقرا به عنوان انگیزهٔ تکلیف بیان شده است. (انجیل متی، باب بیست و پنجم، آیات ۳۵ـ۴۰). در آنجا حاکم جهان به کسانی که ۱۶۲

۱. ما از آینده چیزی نمی‌دانیم و نباید بیش از آنچه انگیزه‌های اخلاقی و غایت آن عقلاً اقتضا می‌کند، طالب دانستن چیزی باشیم. همین طور است اعتقاد به اینکه: هیچ عمل خیری وجود ندارد که در جهان آخرت برای عامل خود نتیجهٔ خیری به وجود نیاورد؛ لذا انسان، خواه در پایان عمر، خود را سزاوار نکوهش و کیفر بیابد یا نه، از این بابت البته نباید حداقل از یک بار اقدام به خیر، تا آنجا که در توان اوست، امتناع کند؛ تا این اقدام دلیلی باشد بر امیدواری او به اینکه، تا آنجا که در اقدام به خیر نیت او خالص باشد، اقدامی ارزشمند کرده است نه فقط تصمیم‌گیری‌های فاقد عمل که گمان می‌رود می‌تواند بدون کاستن بار گناه، جای نقص‌ها و کاستی‌های اقدام به خیر را پر کند.

به فقرا کمک می‌کنند بدون اینکه به ذهنشان خطور کند از این بابت پاداشی دریافت کنند و به اصطلاح آسمان را از این طریق ملزم به بخشش کرده باشند به عنوان محبوب خداوند نظر کرده است زیرا بدون انتظار پاداش، عمل کرده‌اند: در اینجا ملاحظه می‌شود معلم انجیل وقتی سخن از پاداش اخروی می‌رود، این پاداش را نه به عنوان انگیزهٔ عمل بلکه فقط (به عنوان نشان تکامل و نشاط روح به موجب حکمت و رحمانیت خداوند در هدایت انسان) همچون موضوع حرمت ناب و بزرگترین سرور اخلاقی لحاظ می‌کند و آن هنگامی است که عقل به قضاوت تام در مورد انسان می‌پردازد.

حال در اینجا یک دین کامل وجود دارد که هر انسانی می‌تواند آن را به نحو قانع‌کننده و قابل تشخیص توسط عقل شخصی خود قبول کند و امکان و حتی ضرورت شخص برجستهٔ آن، چنان است که می‌تواند الگوی رفتار ما واقع شود تا از او (تا آنجا که افراد مستعد تقلید از او باشند) تقلید کنیم؛ بدون اینکه حقیقت آن معلم و یا اعتبار و ارزش تعالیم او نیازمند تحقیق دیگری باشد (چه در این مورد تحقیق علمی یا معجزه برای کسی که مورد توجه است موضوعیت ندارد). اگر به دستورکار و شریعت عهد عتیق (موسایی) رجوع کنیم، همچون شریعتی که باید هادی و حامی آن معلم باشد، درمی‌یابیم که شریعت موسی برای حمایت از حقیقت تعالیم او نبوده است بلکه فقط برای معرفی تعالیم او به مردم بوده است که کاملاً از روی ناآگاهی به شریعت قدیم متوسل شده بودند. این معرفی در میان مردمی که مغزشان انباشته از مقررات جزمی بود و مناسبتی با دین عقلانی نداشت باید همواره بسیار گران‌تر بوده باشد از هنگامی که این دین به عقل مردمانی ارائه شود که تعلیم ندیده‌اند اما در عین حال به فساد هم کشانده ۱۶۳ نشده‌اند.[1] به این دلیل لازم نیست کسی با صعوبت و دشواری، نارسایی‌های فکری و اعتقادی آن زمان را که امروز مبهم به نظر می‌رسد با دقت و موشکافی بیان کند و در مورد آن به تحقیق بپردازد که آیا در واقع همه جا و همیشه باید یک تعلیم دینی حقیقی وجود داشته باشد؛ و در عین حال کراراً به این مطلب اشاره

۱. قبل از کانت، دکارت گفته بود تعلیم حقیقت به مردمان تعلیم نیافته آسان‌تر است تا به کسانی که ذهنشان گرفتار تربیت فاسد شده است ـ م.

کند که تمام افراد باید آن حقیقت را دریافته باشند و بدون برنامهٔ آموزشی درستی به شناخت آن موفق شده باشند.

## قسمت دوم
## دین مسیحیت به عنوان دین تعلیم شده

تا آنجا که یک دین، اصول اعتقادی خود را اصولی ضروری اعلام می‌کند که ضرورت آن نمی‌تواند مورد شناخت عقل واقع گردد، اما در عین حال تمام مردم در آینده باید بدون تزویر و فریب (به اعتبار محتوای ذاتی آن) در آن شرکت کنند، چنین دینی (اگر انسان برای معجزهٔ وحی قائل به استمرار نباشد) باید به عنوان دین تعلیم شده حافظ حرمت و قداست خیر لحاظ گردد. زیرا گرچه این دین در همان آغاز با معجزات و آئین‌ها همراه بوده است با این حال در مورد اموری که در نظر عقل شأنی ندارند توانست به همه جا راه یابد؛ با این وصف، اخبار این معجزات همراه با تعالیمی که باید توسط خود این اخبار تأیید می‌شد با گذشت زمان نیاز به اسناد موثّق و تعالیم ثابت و تغییرناپذیر نسل‌های آینده داشت.

پذیرش اصول یک دیانت، عالی‌ترین مرحلهٔ اعتقاد و باور دینی است. لذا ایمان مسیحی را یک بار به عنوان ایمان عقلانی ناب و بار دیگر به عنوان ایمان وحیانی ملاحظه خواهیم کرد. مرحلهٔ اول به عنوان ایمانی که آزادانه پذیرفته می‌شود و مرحلهٔ دوم به عنوان ایمانی که به آن حکم شده است، تلقی می‌گردد. از شرارت‌های موجود در دل انسان، که هیچ کس از آنها در امان نیست، از عدم امکان مقبولیت در پیشگاه خداوند در جریان زندگی و در عین حال از ضرورت چنین مقبولیتی، از عدم مناسبت وسایل جبران کاستی‌های رفتار عادلانه در مراعات آیین‌های کلیسا و خدمات دینی، و در مقابل این همه از الزام اجتناب‌ناپذیر تبدیل شدن به یک انسان جدید [و تخلق به اخلاق حسنه] هرکس باید به عقل خود پناه برد؛ و این امور همه مربوط به دین است.

۱۶۴ اما از آنجا که تعالیم مسیحی نه بر صرف مفاهیم عقلانی، بلکه بر واقعیت‌ها بنا شده است، این تعالیم نه فقط دین مسیحی بلکه ایمان مسیحی نامیده می‌شود و پایه و اساس کلیسا قرار گرفته است. پس خدمات کلیسا که مبتنی بر چنین

اعتقادی است، شامل دو بخش است: یکی خدماتی که کلیسا باید طبق اعتقاد تاریخی انجام دهد و دیگری خدماتی که به موجب اعتقاد عقلانی عملی - اخلاقی به آن تعلق می‌گیرد. هیچ یک از این دو نوع خدمت نمی‌تواند در کلیسای مسیحی به عنوان یک خدمت فی‌نفسه تام و تمام و مستقل از دیگری به سامان برسد، دومی به این دلیل از اولی جدا نیست که اعتقاد مسیحی یک اعتقاد دینی است و اولی به این دلیل از دومی جدا نیست که این اعتقاد یک اعتقاد تعلیم داده شده است.

ایمان مسیحی به عنوان یک ایمان تعلیم داده شده، متکی بر تاریخ است؛ و تا آنجا که تعلیمی بودن (به نحو برون ذهنی) پایه و اساس آن را تشکیل می‌دهد نمی‌توان آن را یک اعتقاد آزاد و صرفاً استنتاج شده از دلایل و مبانی نظری تلقی کرد. اگر این یک اعتقاد عقلانی ناب بود، حتی اگر قوانین اخلاقی حاکم بر آن ــ به عنوان اعتقاد به یک قانون‌گذار الهی ــ به نحو نامشروط فرمان می‌دادند، چنان که در بخش اول گفتیم، باید آن را یک ایمان آزاد تلقی می‌کردیم. در واقع اگر این اعتقاد یک تکلیف محسوب نمی‌شد، حتی به عنوان یک اعتقاد تاریخی، به شرط تعلیم آن به همگان، می‌توانست یک اعتقاد آزاد باشد. حال اگر این اعتقاد باید برای همگان، حتی برای تعلیم نیافتگان معتبر باشد فقط اعتقادی نیست که به آن امر شده باشد بلکه اعتقادی است که از اوامر، کورکورانه، یعنی بدون تحقیق در اینکه آیا حکم، حکم خداست، اطاعت می‌کند.

در تعالیم وحیانی مسیحیت به هیچ طریق نمی‌توان از اعتقاد نامشروط به گزاره‌های وحیانی (که ذاتاً از دسترس عقل پنهان‌اند) آغاز کرد؛ و شناخت تعلیمی [در مقابل شناخت وحیانی] صرفاً به عنوان دفاع در مقابل یک دشمن مهاجم فقط از تبعات و پی‌آمدهای آن است، زیرا در غیر این صورت اعتقاد مسیحی یک ایمان امر شده توسط خداوند نبود بلکه فقط یک اعتقاد برده‌وار بود. پس اعتقاد مسیحی باید همواره دست کم به عنوان اعتقاد تاریخی آزاد تعلیم گردد؛ یعنی به عنوان یک تعلیم اعتقادی وحیانی، جنبهٔ تعلیمی بودن آن باید پیشرو و طلایه‌دار تلقی گردد نه دنباله‌رو و تبعی؛ و تعداد ناچیز تحقیقات علمی (روحانی و کلیسایی) در باب اعتقاد مسیحی، که نمی‌تواند مانع تحقیقات دنیوی و غیر

روحانی در مورد آن گردد، انبوهی از عوام‌الناس بی‌سواد را (که احکام دنیوی نیز از جملهٔ آنها محسوب می‌شود) و از کتاب مقدس بی‌اطلاع‌اند، به دنبال خود خواهد کشاند. ــ حال اگر نباید چنین شود [یعنی تفسیر معنای دین به دست عوام بی‌سواد و همسو با کلیسا نیفتد] باید عقل عمومی (عقل کلی) انسان در یک دین طبیعی در تعلیم اعتقاد مسیحی، اصل عالی حاکمیت شناخته شده و مورد تقدیر و احترام باشد؛ اما تعلیم وحی که کلیسا متکی بر آن است و نیازمند محققان به عنوان مفسران و حافظان آن است باید به عنوان تنها وسیله اما یک وسیلهٔ نفیس و گران‌بها برای قابل درک کردن عقل عمومی برای عوام و مقاوم کردن و گسترش آن، مورد علاقه و توجه عمومی قرار گیرد. ۱۶۵

این خدمت واقعی کلیسا تحت حاکمیت اصل خیر است. اما اگر اعتقاد به وحی مقدم [برعقل] باشد خدمت کاذب است؛ و در آنجا صلاح اخلاقی تماماً واژگون خواهد شد و آنچه صرفاً یک وسیله است به عنوان غایت اخلاق تلقی می‌گردد. اعتقاد به قضایا و احکامی که تعلیم نیافتگان و عوام نه از طریق عقل و نه از طریق کتاب مقدس (تا آنجا که باید اول تأیید شده باشد) می‌توانند در مورد آن اطمینان حاصل کنند، باید تکلیف مطلق (ایمان حکم شده) محسوب گردد و در کنار مراعات ضوابط و تشریفات دیگر، اگرچه فاقد زمینه‌های اخلاقی عمل است، به عنوان یک خدمت الزامی مورد تقدیر واقع شود. ــ کلیسایی که بر اصل دوم [یعنی تقدم وحی] بنا شده باشد مانند کلیسای مبتنی بر نظام اول [یعنی حاکمیت عقل] خادم واقعی نخواهد داشت بلکه مجموعه‌ای از کارمندانی خواهد داشت که فقط فرمان می‌دهند و اگر (مانند کلیسای پروتستان) در یک نظام سلسله مراتب متشکل از طبقهٔ روحانیان دارای قدرت خارجی ظاهر نشوند و حتی اگر لفظاً به تمام این امور معترض باشند درعمل مایل‌اند خود را به عنوان تنها مفسران صلاحیت‌دار کتاب مقدس قلمداد کنند و لذا عملاً راهزنان دین عقلانی ناب‌اند و با این ادعا که آنها همواره مفسران عالی کتاب مقدس‌اند فرمان می‌دهند که تعالیم کتاب مقدس صرفاً باید در خدمت ایمان کلیسایی باشد. آنها به این ترتیب خدمت کلیسا را به حاکمیت اعضای آن تبدیل می‌کنند؛ گرچه در ارتکاب این گستاخی از خوشنامی اول استفاده می‌کنند. اما این حاکمیت که عقل

به خوبی با آن آشناست برای کلیسا گران تمام می‌شود یعنی برای تعلیم آن باید هزینهٔ سنگین بپردازد. زیرا «بی‌حرمتی به طبیعت، کل جهان باستان را بر سر [انسان] فرود می‌آورد و او را در زیر آن دفن می‌کند».[1]

مسیری که این امور پیموده‌اند از این قرار است: اولاً اقدامات خردمندانهٔ اولین مبلغان و دعوت‌کنندگان مسیحی برای تبلیغ تعالیم مسیح بین مردم، به عنوان جزئی از خود مسیحیت لحاظ شده است که برای تمام مردم در هر زمانی ۱۶۶ معتبر است، به طوری که باید معتقد بود: هر مسیحی باید یک یهودی باشد که مسیح موعود او آمده است. اما این عقیده با این واقعیت که مسیحیت به نظام قانون‌گذاری (قوانین موضوعه) یهود وابسته نیست، مغایر است؛ با این وصف کل کتاب مقدس این ملت [یعنی قوم یهود] باید توسط تمام مردم با اعتقاد راسخ به عنوان یک اثر وحیانی پذیرفته شود.[2] ـ در عین حال سندیت این کتاب

---

۱. بنابر نظر مترجم انگلیسی، مرجع این نقل قول مشخص نیست ـ م.

۲. موسی مندلسون* از این نقطه ضعف تصور عمومی مسیحیت به نحوی ماهرانه استفاده کرده است تا هر نوع توقع و انتظار در مورد تغییر دین فرزندان اسرائیل راکاملاً انکار کند. زیرا وی می‌گوید تقاضای ترک ایمان یهودی که بنابر اعتراف خود مسیحیان زیر بنای مسیحیت است و مسیحیت، طبقه دوم این ساختمان را تشکیل می‌دهد، بدان می‌ماند که کسی طبقهٔ اول ساختمان محل سکونت خود را ویران کند تا در طبقهٔ دوم آن سکنی گزیند. مقصود او از بیان این مطلب روشن است. او می‌خواهد بگوید: اول کل آیین یهود را از دیانت خود بیرون کنید (در تاریخ دین‌باوری ایمان یهودی به عنوان پایهٔ دیانت همواره باقی خواهد ماند) سپس ما طرح شما را مورد بررسی قرار خواهیم داد. (در عمل پس از ترک باور یهودی بدون گرفتاری و دردسر چیزی به عنوان دین اخلاقی ناب باقی نمی‌ماند.) مسئولیت ما حداقل با شانه خالی‌کردن از زیر یوغ مراسم و تشریفات سبک‌تر نمی‌شود، وقتی به جای آن، یوغ دیگری، یعنی اعتراف به اعتقادات تاریخ مقدس قرار گیرد؛ یوغی که بر دوش وجدان‌های آگاه بیشتر سنگینی می‌کند. ـ در هر حال کتب مقدسهٔ این ملت، اگر نه برای دین‌باوری، دست کم برای تحقیق در امور دین همواره باقی خواهد ماند. زیرا تاریخ هیچ ملتی با درخشش نسبی، عقاید و باورهای دوران کهن را نشان نمی‌دهد به نحوی که برای درک کل تاریخ جهان، به دوران کهن (حتی به تاریخ آغاز جهان) باز گردد و خلاء بزرگی را که تاریخ ملت‌های دیگر برجای می‌گذارند تاریخ این ملت پر کند.

* مترجم انگلیسی آورده است: موسی مندلسون ۱۷۸۶-۱۷۲۹ فیلسوف و متکلم یهودی ←

متضمن مشکلات بسیاری است (سندیتی که فقرات این کتاب و کل تاریخ مقدس مسیحیان برای اثبات آن تلاشی نکرده است). پیش از آغاز مسیحیت و حتی قبل از گسترش قابل ملاحظهٔ آن، آیین یهود در میان عموم فرهیختگان پایگاهی نداشت؛ یعنی در میان ملت‌های فرهیختهٔ معاصر خود شناخته نشده بود و تاریخ آن هم هنوز ضبط و ثبت نشده بود و لذا کتاب مقدس آن، با توجه به قدمتی که داشت، هنوز سندیت و اعتبار خود را به دست نیاورده بود. در این صورت با قبول این مطلب، کافی نیست آن را فقط از طریق ترجمه‌ها بشناسیم و به نسل‌های بعد منتقل کنیم بلکه تیقّن ایمان کلیسایی، که متکی بر این دیانت ۱۶۷ است، اقتضا می‌کند در زمان آینده و در میان تمام ملت‌ها محققانی آشنا به زبان عبری باشند (البته تا جایی که آشنایی با این زبان که فقط یک کتاب از آن باقی مانده است، ممکن باشد) و باید توجه داشت نه فقط علاقه به علم تاریخ به طور کلی، بلکه علاقه به آنچه سعادت نوع انسان در گرو آن است [یعنی تکامل عقلانی انسان] باید موجب تربیت مردانی شود کاملاً آگاه به زبان عبری تا بتوانند ماهیت دین حقیقی را برای جهانیان تضمین کنند.

دیانت مسیحی هم تقدیر مشابهی داشته است؛ زیرا با اینکه وقایع مقدس آن آشکارا در مقابل چشمان مردمان فرهیخته روی داده است با این وصف، ضبط تاریخی و همچنین تثبیت سندیت آن تا زمان معاصر برای مدت بیش از یک نسل، پیش از آنکه مورد قبول عام واقع شود، به تأخیر افتاد؛ اما مسیحیت نسبت به آیین یهود دارای این مزیت و برتری است که از دهان اولین معلم نه به عنوان نظامی از قوانین موضوعه بلکه به عنوان یک دین اخلاقی و لذا نظامی که دارای نزدیک‌ترین نسبت با عقل است، توانست خود بخود و بدون تعالیم تاریخی در کل زمان‌ها و در میان تمام ملل اشاعه یابد و بیشترین اعتماد مردم را جلب کند. اما اولین پایه‌گذاران جوامع مسیحی ضروری می‌دیدند که تاریخ یهود را با آن

---

برجسته با کانت آشنا بود و یکدیگر را می‌شناختند و با نوشته‌های یکدیگر آشنا بودند. در سال ۱۷۶۳ هر دو به قصد شرکت در مسابقه‌ای که آکادمی برلین برپا کرده بود مقاله‌ای به این آکادمی تسلیم کردند. در این مسابقه مندلسون جایزهٔ اول را برد و کانت دوم شد. هر دو مقاله در سال ۱۷۶۴ با هم منتشر شد ـ م.

درآمیزند که در شرایط آن زمان و شاید فقط در آن شرایط اقدامی خردمندانه بود و لذا تاریخ یهود هم آمیخته به قداست سنت مسیحی به دست ما رسید. اما پایه‌گذاران کلیسا این عناصر عارضی مؤید مسیحیت را با اجزای ذاتی ایمان مسیحی ادغام کردند و آن را یا با توسل به سنت و یا با توسل به تفسیرهایی که توسط شورای کلیسا قدرت قانونی یافت تکثیر کردند و یا توسط محققان مورد تأیید قرار دادند. از این قبیل تحقیقات اخیر یا تحقیقات مخالف و مغایر آنها که هر انسان عامی می‌تواند مدعی آن باشد؛ نمی‌توان تشخیص داد که ایمان دینی هنوز چه تغییر و تحولاتی را باید تحمل کند و بپذیرد؛ اما تا آنجا که دین را نه به عنوان یک باور قلبی و درونی بلکه به عنوان یک نظام اجتماعی و بیرونی لحاظ می‌کنیم این تغییرات اجتناب‌ناپذیر است.

# بخش دوم

## شبه خدمت[1] (خدمت دروغین) به خدا در دین وضعی (قراردادی)

فقط دین حقیقی حاوی قوانین، یعنی آن اصول عملی است که ما می‌توانیم ضرورت نامشروط آنها را بشناسیم و لذا این قوانین را توسط عقل ناب (نه از ۱۶۸ طریق تجربه) به عنوان قوانین وحیانی می‌شناسیم. فقط در مورد کلیساهایی که به صور مختلف و همه به یک اندازه خوب، وجود دارد ممکن است قوانین موضوعه یعنی قوانین مربوط به نظام طبقات الهی کلیسا وجود داشته باشد که درقضاوت اخلاقی ناب ما تحکمی و تصادفی [یعنی غیر ضروری] باشند. حال فرض این ایمان موضوعه (قرردادی) (که محدود به یک ملت است و نمی‌تواند حاوی دین عام جهانی باشد) که ذاتاً برای خدمت به خداست به طور کلی؛ و شرط عالی قرار دادن آن برای تیید الهی انسان، یک اغوای دینی[2] است که نتیجهٔ

---

1. Afterdienst

۲. Religionswahn : به معنی اغوا عبارت است از فریب یا مغالطهٔ خلط مفهوم به مصداق. به این ترتیب یک ثروتمند خسیس گرفتار اغوای این طمع است که از ثروت خود، هر وقت اراده کند، به جای اینکه همواره آن ر فقط حفظ کند، می‌تواند استفاده کند. اغــوای حرمت [احترام دروغین = چاپلوسی] عبارت ست از ستایش بیش از حد دیگران که در نهایت چیزی بیش از تعبیرات ظاهری آنها نیست (که در درون خود شاید اصلاً معتقد به آن نباشند) و ارزش آن نهایتاً باید از خود حرمت حقیقی برخاسته باشد. علاقه به عنوان‌ها و درجات و مراتب نیز متعلق به همین نوع اغواست؛ زیرا این امور نمود خارجی برتری نسبت به دیگران است. حتی دیوانگی به این دلیل به این نام نامیده شده است که صرفاً نمود (صورت خیالی) خود شی ←

آن شبه خدمت به خدا یعنی حرمت دروغین نسبت به اوست و از این طریق با خدمت حقیقی که از جانب خود او تعیین شده مخالف است.

**۱ـ زمینهٔ درون ذهنی اغوای دینی به طور کلی**

در مفاهیم نظری در مورد خدا و هستی او به ندرت می‌توان از انسان‌انگاری[1] پرهیز کرد اما در مورد نسبت عملی ما به ارادهٔ خداوند و حتی برای اخلاق [این مفاهیم نظری] (تا آنجا که مفاهیم تکلیف را مخدوش نکنند) در عین بی‌زیانی، خطرناک به نظر می‌رسند؛ زیرا در اینجا ما برای خود یک خدا خلق می‌کنیم[2] تا بتوانیم او را به بهترین نحو به نفع خود به کار بریم و خود را از کار مداوم و سعی و جهد پیوسته برای تقویت سرشت اخلاقی خود، از درون، برهانیم. اصل اساسی‌ای که انسان در این مورد برای خود معمول ساخته، این است: تمام آنچه را که فقط برای محبوب خدا واقع شدن انجام می‌دهیم (به شرط آنکه مستقیماً خلاف اخلاق نباشد گرچه دخالت در عمل اخلاقی هم نباشد) ازاین طریق ارادهٔ خود را برای خدمت به خدا و اطاعت از او نشان می‌دهیم تا از طریق همین اطاعت بندهٔ محبوب او گردیم و بنابراین، به خدا (بالقوه) خدمت کنیم. ـ لازم ۱۶۹

---

است و همین طور برای ارزیابی آن مناسب است. ـ حال آگاهی به برخورداری از وسیله‌ای برای وصول به غایتی (پیش از دست‌یابی عملی بدان وسیله) عبارت است از وصول بدان غایت صرفاً در عالم تصور؛ لذا خود را به داشتن چنان وسیله‌ای راضی کردن، درست چنان که گویی این وسیله توانسته باشد جای آن غایت را بگیرد، یک اغوای عملی است و این همان چیزی است که در اینجا مورد بحث ماست.

1. Anthropomorphism

۲. این البته وضعیتی بحرانی و مخاطره‌آمیز است اما به هیچ وجه قابل نکوهش نیست که بگوییم هر انسانی از خود یک خدا می‌سازد و به موجب مفاهیم اخلاقی (صفات بی‌نهایت بزرگی را به او نسبت می‌دهد که شاخص موجودی است که در جهان می‌تواند مبین موجودی قابل قیاس با او باشد) باید از خود چنین خدایی بسازد تا بتواند در وجود خود خدایی را که خالق اوست تقدیس کند. زیرا موجودی که به هر نحوی برای او به عنوان خدا شناخته شده و توصیف شده است و یا اگر چنین موجودی (در صورت امکان) بر ذهن او اشراق شده باشد باید تصور او را در درجهٔ اول با تصور آرمانی‌ای که از خدا دارد مقایسه کند تا بتواند قضاوت کند که آیا قادر است او را به عنوان الوهیت تقدیس کند. پس هیچ دینی، بدون اینکه مفهوم آن قبلاً به عنوان معیاری خالص و ناب [در عقل] تقرر یافته باشد، از صرف وحی نمی‌تواند به وجود آمده باشد و هر نوع تقدیس خداوند [بدون صورت عقلی دین] بت‌پرستی است.

نیست انسان همیشه خود را فدا کند تا بدین‌وسیله اعتقاد خدمت به خدا را نشان دهد بلکه اقدامات شکوهمند و حتی بازی‌ها و ورزش‌های عمومی هم، چنان که نزد یونانیان و رومیان مرسوم بود، می‌تواند خدمت به خدا محسوب گردد و اغواهای یک ملت یا یک فرد را به لطف و مرحمت تبدیل کند. البته طریق اول (توبه و کفاره، ریاضت‌کشی، زیارت عتبات و اقداماتی از این قبیل) همواره در جلب رحمت آسمانی و زدودن گناهان قوی‌تر و مؤثرتر تصور شده است؛ زیرا این امور برای اطاعت مطلق از ارادهٔ آسمانی (نه الزاماً اطاعت اخلاقی) مناسب‌تر تشخیص داده شده است. این خودآزاری‌ها هر چه فایدهٔ عملی کمتری داشته باشند و خاصیت آنها در اصلاح عمومی اخلاق انسان کمتر باشد مقدس‌تر به نظر می‌رسند. زیرا به همین دلیل که این امور در این زندگی هیچ کاربردی ندارند اما در عین حال متضمن درد و رنج‌اند به نظر می‌رسد گواه اخلاص انسان نسبت به خداوند باشند. ــ در این مورد گفته می‌شود گرچه خداوند از این اعمال هیچ سودی نمی‌برد اما در عین حال دارای ارادهٔ خیری است که دل انسان برای اطاعت از فرمان‌های اخلاقی‌اش دارای ضعف فراوان است و همین فرمان‌های اخلاقی به موجب خیرخواهی ارادهٔ او عامل اصلاح ضعف انسان است. حال در این مورد آشکارا تمایل به اقداماتی وجود دارد که فی‌نفسه واجد هیچ ارزش اخلاقی نیستند مگر فقط به عنوان وسیله‌ای برای تقویت نیروی تصورات حسی به قصد هماهنگی آنها با معانی عقلی این غایت؛ و یا متوقف کردن آنها هنگامی ۱۷۰ که بخواهند احتمالاً خلاف عقل عمل کنند.[1] ما در ذهن خود به این اقدامات [که

۱. زیرا کسانی که تمایز بین معقول و محسوس همیشه برایشان آسان نیست معتقدند نقادی عقل محض، اقدامی ذاتاً متناقض است؛ در این مورد باید توجه داشت وقتی وسایل حسی را از عقلی (از خصلت ناب اخلاقی) تمیز می‌دهیم یا موانعی را که احساس پیش پای عقل می‌نهد باز می‌شناسیم، تأثیر این دو اصل نامتجانس را هرگز نباید مستقیماً مورد تأمل و تفکر قرار داد. یعنی ما به عنوان موجودات حسی فقط می‌توانیم در ظاهر و نمودهای اصل عقلانی یعنی در تعیّن بخشیدن به قوای طبیعی خود، از طریق گزینش آزادی که در افعال ما تحقق می‌یابد، برخلاف قانون یا مطابق آن عمل کنیم به طوری که بتوانیم علت و معلول را متجانس تصور کنیم. اما در آنچه به فوق احساس (اصل درون ذهنی اخلاق در وجود ما یعنی آنچه در سرشت غیرقابل درک اختیار پنهان است)، از قبیل خصلت ناب دینی مربوط می‌شود، جز
←

صرف وسیله است] ارزش غایی می‌دهیم و یا اینکه، آنچه حاکی از همین مطلب است، به حالت ذهنی منفعل شدن در مقابل خدا (موسوم به تسلیم) ارزش غایی می‌دهیم. چنین رفتاری صرفاً یک اغوای دینی است که می‌تواند به صور مختلف بروز کند و ارزش اخلاقی بعضی از آنها بیش از دیگری باشد که در هر یک از آنها نه فقط یک فریب ناخودآگاه بلکه به جای یک ارزش برآمده از غایت، ترکیبی از غایت و وسیله قرار دارد و لذا این اغوا به دلیل این ترکیب در تمام صور آن در بی‌معنایی یکسان و تمام صور آن نکوهیده است.

## ۲ـ اصل اخلاقی دین در مقابل اغوای دینی

من قضیهٔ زیر را یک اصل بی‌نیاز از دلیل می‌دانم: انسان به جز خوش‌رفتاری هر اقدام دیگری را که معتقد است می‌تواند انجام دهد تا رضایت خدا را جلب کند صرفاً اغوای دینی و شبه خدمت به خداست. ـ می‌گوییم: «آنچه را انسان معتقد است، ۱۷۱ می‌تواند انجام دهد»، زیرا انکار نمی‌توان کرد که در ورای تمام آنچه انسان می‌تواند انجام دهد تا محبوب خدا واقع گردد در حکمت متعالیهٔ اسرارآمیز الهی چیزی می‌تواند وجود داشته باشد که فقط به موجب آن خداوند می‌تواند انسان را بدان مقام عالی برساند. اما وقتی کلیسا چنین رازی را به عنوان یک راز وحی شده اعلام می‌کند تصور اینکه اعتقاد به این وحی، چنان که تاریخ مقدس، آن را به ما گزارش کرده است و اعتراف به آن (ظاهراً یا باطناً) خود بخود وسایلی هستند که ما را محبوب خدا می‌گردانند، یک اغوای دینی خطرناک است. زیرا این اعتقاد به عنوان اعتراف درونی به پایبندی به حقیقت، یک اقدام واقعی است که با ترس بر او تحمیل شده است و هیچ خردمندی زیر بار آن نمی‌رود؛ چون [صاحب چنین اعتقادی] در مورد هر خدمت الزامی دیگری فقط به یک اقدام غیرضروری می‌پردازد اما در اینجا در تظاهر به چیزی که به عنوان حقیقت او را قانع نکرده

---

قانون آن (که در واقع یک قانون مستوفی است) که حاکی از رابطهٔ علت و معلول در وجود انسان است، چیز دیگری نمی‌یابیم؛ یعنی نمی‌توانیم امکان افعال خود را به عنوان حوادث جهان محسوس با تکیه بر خصلت اخلاقی انسان، به عنوان یک موجود دارای مسئولیت اخلاقی، برای خود توضیح دهیم؛ درست به همین دلیل که اینها افعال آزاد ماست و توضیح هر رویدادی باید از جهان محسوس اقتباس شده باشد.

است [علاوه بر یک اقدام غیر ضروری] وجدان خود را نیز تحت فشار قرار داده است. پس اعترافی هم که انسان در مورد آن خود را قانع کرده است و فی‌نفسه (به عنوان چیزی که به او اعطا شده است) می‌تواند او را محبوب خدا گرداند، چیزی است که او، علاوه بر خوش‌رفتاری طبق قوانین اخلاقی، که باید در این جهان به اجرا درآیند، می‌تواند بدان اقدام کند تا از طریق آن، با اقدام به یک خدمت [اضافی] به خدا تقرب جوید.

اولاً: عقل ما را با توجه به نقص عدالتی که داریم (در پیشگاه خداوند) بدون حمایت وانمی‌گذارد. عقل می‌گوید: هرکس بکوشد تا آنجا که در توان دارد تکلیف خود را به نحو احسن انجام دهد تا (حداقل در یک روند تقرب مستمر با انطباق کامل با قانون) تعهد خود را به انجام رساند، می‌تواند امیدوار باشد در این راه آنچه در توان او نیست از جانب حکمت متعالهٔ [خداوند] به طریقی (که خصلت تقرب مدام به قانون را تثبیت خواهد کرد) انجام خواهد شد بدون اینکه لازم باشد چگونگی وصول این عنایت الهی را فرض کند و معین گردد که تحقق آن به چه نحوی است. این امر غیابی ممکن است چنان اسرارآمیز باشد که خداوند [با توجه به ضعف قدرت تشخیص ما] حداکثر بتواند آن را به صورت یک مفهوم نمادین بر ما آشکار (وحی) کند که فقط جنبهٔ عملی آن برای ما قابل درک باشد و ما در این میان به نحو نظری نتوانیم بفهمیم چه نسبتی بین خدا و انسان برقرار است و حتی اگر خدا اراده کند که چنین رازی را بر ما آشکار کند ما نتوانیم مضمون و مفهوم آن را دریابیم. ــ حال فرض کنید کلیسای معینی مدعی است که دقیقاً می‌داند خداوند چگونه کاستی‌های اخلاقی نوع انسان را اصلاح می‌کند و در عین حال تمام انسان‌هایی را که با وسایل ارشادکنندهٔ ناشناخته با روش طبیعی عقل، آشنا نیستند و به این دلیل آن را به عنوان یک اصل دینی نمی‌پذیرند، گرفتار شقاوت ابدی می‌کند؛ در این صورت چه کسی واقعاً بی‌اعتقاد است؟ آنکه بدون آگاهی به دست یافتن به هدف خود فقط امیدوار است و توکل می‌کند یا کسی که مطلقاً مصرّ است که می‌داند انسان چگونه از بند شرور آزاد می‌شود و در صورت عدم آگاهی تمام امید خود را از دست می‌دهد؟ ــ اصولاً پی بردن به این راز چندان ارتباطی با مورد دوم ندارد (زیرا عقل از پیش به او می‌آموزد که برای دانستن آن، کاری نمی‌تواند انجام دهد) بلکه فقط مایل

۱۷۲

است آن را بشناسد تا بتواند (حتی اگر شده به نحو درونی) بر اساس اعتقاد، تسلیم، اعتراف و ستایش تمام آنچه از طریق وحی نازل شده است، خدمتی به خدا کرده باشد که قبل از هر نوع به کار انداختن قوا و توانایی‌های خود برای بهبود زندگی و اصلاح رفتار، رحمت آسمان را رایگان برای او به ارمغان آورد و به نحو فوق طبیعی به این نعمت دست یابد؛ و یا اگر برعکس، دست به اقداماتی بزند حداکثر می‌تواند تجاوزکاری‌ها و قانون‌شکنی‌های خود را اصلاح کند.

**ثانیاً:** اگر انسان از اصل فوق کمترین فاصله‌ای گرفته باشد در این صورت شبه خدمت به خدا (گرفتار شدن در خرافات) حد و مرز دیگری نخواهد داشت[1] زیرا فراتر از این اصل، هرچیزی (مستقیماً با اخلاق متناقض نباشد) صرف تحکم است. او انواع هدایا را، از ذکر و دعا، که ارزان‌ترین چیز است، تا هدایای مادی، که می‌توانست در راه دیگری به نفع انسان‌ها به کار رود، تا قربانی کردن شخصیت خویش، که به‌نحوی از صفحهٔ گیتی محو می‌شود (از قبیل اقدامات راهبان، درویشان و مرتاضان) و خلاصه همه چیز خود، به جز سرشت اخلاقی خود را به خدا تقدیم می‌کند [در حالی که باید فقط سرشت اخلاقی خود را به خدا تقدیم کرد]. اگر چنین کسی ادعا کند دل خود را نیز به خدا تسلیم کرده است مقصودش این نیست که در بخشی از زندگی خود خداپسندانه زیسته است بلکه مقصودش این است که آرزو می‌کند آن هدیه‌ها و قربانی‌ها به‌جای خوش‌رفتاری و سرشت اخلاقی از جانب خداوند پذیرفته شود.

**بالاخره:** اگر روزی انسان به قاعده‌ای دست یافت که اقدام به آن فرضاً خداپسندانه است و در صورت لزوم نسبت به خدا فقط صلح‌جویانه اما نه ضرورتاً یک قاعدهٔ اخلاقی ناب باشد، در این صورت به طور خود بخودی و مکانیکی به خدا خدمت کرده است و تمایز ذاتی بین این دو روش وجود ندارد که بنابر آن یکی را بر دیگری ترجیح دهد. این روش‌ها از لحاظ ارزش (یا شاید بی‌ارزش بودن) یکسان‌اند و این فقط یک آرایش اخلاقی است که انسان خود را ۱۷۳ به موجب امتیاز ظریف تنها اصل عقلانی مورد تأیید خداوند از کسانی که

۱. یعنی حد و مرز شبه خدمت به خدا عبارت است از کمترین فاصله‌ای که انسان با اصل فوق داشته باشد ـ م.

گناهشان این است که خود را در معرض زمختی فرضی احساسات قرار داده‌اند، برتر بداند. [این قبیل اقدامات محسوس] خواه اقدام عابدی باشد که مطابق دستورات دینی به کلیسا می‌رود خواه زائری باشد که رهسپار لورتو[1] یا فلسطین می‌شود یا ذاکری که ذکر دعا می‌گوید یا مانند مرتاضان تبتی عبادت کند (که معتقدند آرزوهایشان برآورده خواهد شد فقط اگر به صورت مکتوب بر چیزی مانند پرچم نوشته شود که باد آن را حرکت دهد یا در گردونه‌ای قرار گیرد که توسط دست حرکت کند) یا هر اقدام دیگری که به نحوی به جای خدمت اخلاقی به خداوند به کار رود همه در حکم واحد و دارای ارزش یکسان است. ـ در صورت خارجی این امور، به اعتبار موضوع، هیچ اختلافی نیست بلکه همه مبتنی بر قبول یا رد این اصل واحد است که انسان بتواند یا با تکیه بر صرف خصلت اخلاقی تا آنجا که این خصلت خود را در رفتار ما بروز می‌دهد و یا با تکیه بر عبادت و زهد و گوشه‌نشینی و تنبلی، محبوب خداوند قرار گیرد.[2] اما آیا در اینجا یک اغوای فضیلت[3] فریب‌کارانه، که فراتر از محدودهٔ توان اخلاقی انسان همراه با اغوای دینی درخودفریبی‌های عمومی‌انسان خزیده باشد، درکار نیست؟ نه، خصلت فضیلت‌خود را به‌واقعیتی مشغول می‌کند که فی‌نفسه خداپسندانه و با مصلحت جهانی هماهنگ است. در واقع در اینجا ممکن است نوعی اغوای خودبینی روی داده باشد، یعنی این اغوا که انسان معنای تکلیف مقدس خود را به نحو شایسته و مناسب حفظ کند؛ اما این امر فقط در حد امکان و احتمال است. اما انتساب ارزش عالی به خودبینی اخلاقی از قبیل اعمال عبادی کلیسایی، متضمن هیچ اغوایی نیست بلکه مستقیماً با خیر عمومی در تناقض است.

---

۱. Loretto، شهری در ایالات متحدهٔ آمریکا دارای اماکن متبرکهٔ مذهبی ـ م.

۲. این یک پدیدهٔ روانی است که هواداران یک مسلک در مقام اعتقاد به چیزی که شأن قانونی آن ضعیف است به دلیل همین ضعف، خود را برتر و آگاه‌تر حس می‌کنند و این ملاحظات کمتر قانونی را به این جهت مراعات می‌کنند که مایل نیستند همراه با برادران کلیسایی، موقعیت فرضی و تخیلی خویش را به چنین حقارتی بسپارند که مرتکب فریب و اغوا شده‌اند. چه آنکه آنها به دلیل این اختلاف عقیده، هر قدر هم ضعیف باشد، خود را به دین اخلاقی ناب نزدیک‌تر می‌بینند؛ گرچه در معرض این اغوا قرار گرفته‌اند که می‌خواهند دین خود را صرفاً با مراعات تشریفات دینی، که عقل کمتر از آن متأثر است، به کمال برسانند.

3. Tugendwahn

علاوه بر این (حداقل در کلیسا) عادت براین‌است که آنچه را انسان با استفاده از قدرت اصل فضیلت می‌تواند انجام دهد طبیعت نامیده شود؛ و آنچه ۱۷۴ کاستی‌های قوای اخلاقی ما را تکمیل می‌کند، و چون اقدام به تکمیل این قوا تکلیف ماست فقط می‌توانیم آن را آرزو کنیم، درخواست کنیم و به آن امیدوار باشیم، رحمت[1] نامیده می‌شود. حال این دو عامل را بر روی هم دو علت فعال و مؤثر به حساب می‌آورند و آنها را برای جلب رضای خدا کافی می‌دانند و آنها را نه فقط از یکدیگر جدا نمی‌کنند بلکه برابر هم لحاظ می‌کنند.

اعتقاد به اینکه آثار رحمت[2] غیر از آثار طبیعت (در اینجا فضیلت)[3] است و اینکه آثار رحمت را می‌توان در درون خود به وجود آورد، تعصب[4] است. زیرا ما نه به هیچ وجه می‌توانیم چیزی را خارج از قلمرو تجربهٔ حسی بشناسیم و نه به طریق اولی می‌توانیم در مورد امور فوق حسی چنان عمل کنیم که آنها را در دسترس خود قرار دهیم؛ اگرچه در عین حال گاهگاهی در دل خود تحریکاتی اخلاقی احساس می‌کنیم که نمی‌توانیم آنها را توضیح دهیم و در این مورد باید به جهل خود اعتراف کنیم: «باد هرکجا می‌خواهد می‌وزد و صدای آن را می‌شنوی لیکن نمی‌دانی از کجا می‌آید و به کجا می‌رود.»[5] آرزوی درک چنین تأثیرات آسمانی در درون خود نوعی دیوانگی است که بدون شک حاکی از یک روش است (زیرا آن وحی و الهامی که بنابر ادعا در درون انسان است همواره باید با اخلاق و لذا با معانی عقلی مرتبط باشد) اما در عین حال همواره به عنوان زیان ناشی از یک خودفریبی دینی به قوت خود باقی است. اعتقاد به اینکه آثار رحمت الهی می‌تواند وجود داشته باشد و شاید برای تکمیل کاستی‌های مجاهدات ما برای وصول به فضیلت ضرورت داشته باشد، حداکثر چیزی است که در این مورد می‌توان گفت؛ و بیش از این نمی‌توانیم چیزی در مورد علائم قابل شناخت این رحمت تعیین کنیم و به طریق اولی نمی‌توانیم برای تحقق این

1. Gnade
۲. یعنی آنچه صرفاً ناشی از موهبت الهی است ـ م.
۳. یعنی آنچه صرفاً حاصل سعی و جهد شخصی انسان است ـ م.
4. Schwärmerei
۵. انجیل یوحنا، باب سوم، آیهٔ ۸. مقایسه کنید با این بیت مثنوی:

پشّه کی داند که این باد از کی است    در بهاران زاد و مرگش در دی است

(مثنوی مولوی) ـ م.

آثار دست به اقدامی بزنیم.

این اغوا که خود را از طریق اعمال عبادی در پیشگاه خداوند موجه کنیم عبارت است از خرافهٔ[1] دینی؛ همان‌طور که اغوای جلب توجه خداوند از طریق سعی و کوشش در جهت اُنس و معاشرت با خدا در عالم خیال، تعصب دینی است. ــ این یک اغوای خرافی است که انسان بخواهد از طریق افعالی محبوب خدا واقع گردد که بدون وارستگی اخلاقی انجام می‌دهد (مثلاً از طریق مراعات تشریفات مربوط به ایمان یا اجرای مقررات و اصول کلیسا). این اقدامات به این جهت خرافی نامیده می‌شوند که انسان از طریق آنها به وسایل طبیعی (نه اخلاقی) متوسل می‌شود که مطلقاً نمی‌توانند بر امور غیرطبیعی (امور اخلاقی) تأثیر بگذارند. ــ اما اغوا هنگامی اغوای تعصبی نامیده می‌شود که وسایل به کار رفته در آن از قبیل وسایل فوق حسی باشد، که خارج از حدود قدرت انسان قرار دارند، بدون توجه به اینکه غایات این وسایل، خارج از دسترس انسان است؛ زیرا احساس حضور بی‌واسطهٔ هستی متعالی و تمایز آن از هر احساس دیگری حتی احساس اخلاقی، حاکی از دریافت شهودی است که وسایل طبیعی آن در طبیعت انسان وجود ندارد. ــ اغوای خرافی، چون برای انسان وسیلهٔ مناسبی است که حداقل از طریق آن برای رفع موانع محبوب خدا بودن اقدام کند، از این جهت با عقل سازگار است و فقط به نحو تصادفی ممکن است آنچه را وسیله و موضوع محبوبیت انسان در پیشگاه خداوند است تغییر دهد و تباه کند؛ در حالی که اغوای تعصّب دینی مرگ اخلاقی عقل است زیرا بدون عقل نمی‌توان به دیانت دست یافت چون مانند هر نوع تخلق به اخلاق باید متکی بر اصول عقلانی باشد.

۱۷۵

پس اصل اساسی اعتقاد کلیسایی، که یا باید هر نوع اغوای دینی را اصلاح کند یا مانع از آن شود، عبارت است از اینکه در کنار اصول موضوعهٔ اجتناب‌ناپذیر، حاوی اصل دیگری باشد حاکی از اینکه خوش‌رفتاری دینی غایت اصلی انسان گردد تا در آینده به تدریج از اصول وضعی دست بردارد [و به گوهر دیانت دست یابد].

1. Aberglaube

**۳ـ روحانیت[1] به عنوان حاکمیت ناخدمتی (خدمت کاذب) اصل خیر**

حرمت نهادن به قادر متعال اگر از طریق ترس طبیعی، که ریشه در ضعف و ناتوانی انسان بی‌پناه دارد، به زور و اجبار از او مطالبه می‌شد، با دین آغاز ۱۷۶ نمی‌گردید بلکه با ترس برده‌وار و نوکرصفت خدا (یا خدایان) آغاز می‌شد که اگر صورت عام قانونی معین به خود می‌گرفت به پرستش معبد منجر می‌شد و فقط پس از تکامل اخلاقی انسان، که با قانون کلی این پرستش مرتبط است، به پرستش کلیسا تبدیل می‌شد: زیرا اساس این دو نوع پرستش بر باورهای تاریخی نهاده شده است تا اینکه انسان در نهایت پی برد آنها موقتی و به صورت اقدامی نمادین و وسیله‌ای برای تحقق یک باور دینی ناب است. بین شمن‌های تونگو[2] و اسقف‌های حاکم بر کلیسا و در عین حال حاکم بر حکومت‌های اروپایی و یا (اگر به جای سران و رهبران فقط به مقلدان آنها نظر داشته باشیم) بین وگولیت‌ها[3] که بامدادان با کلاهی از پوست خرس برسر، این مناجات را زمزمه می‌کنند: «مرگ از من دور باد» و پرهیزگاران تطهیر شده و هواداران استقلال کلیساها درسواحل کُنِکتیکوت[4] [در ایالات متحدهٔ آمریکا] فقط اختلاف در روش وجود دارد اما در اصول اعتقادی هیچ فرقی بین آنها نیست؛ زیرا به لحاظ اصول اعتقادی همهٔ اینها به طبقهٔ واحدی تعلق دارند یعنی طبقه‌ای که آنچه هیچ تأثیری در بهبود اخلاقی انسان ندارد (ایمان به بعضی مقررات جزمی یا مراعات بعضی تشریفات خاص عبادی) مایهٔ اصلی خداپرستی آنهاست. فقط کسانی که خدمت به خدا را در

---

۱. pfaffenthum: مدلول این اسم صرفاً عبارت است از مرجعیت یک پدر روحانی (پاپ) که از طریق یک استبداد روحانی، در عین حال متضمن معنای تفتیش (سانسور) است و در تمام کلیساها حاکم است گرچه همراه خود را بی‌ادعا و مردمی معرفی کرده‌اند. به هیچ وجه نمی‌خواهم مقصود من به این معنی فهمیده شود که در مقایسهٔ فرقه‌ها و مذاهب با یکدیگر اعمال و مناسک بعضی از آنها را نسبت به بعضی دیگر تحقیر می‌کنم و دست کم می‌گیرم؛ همه آنها، تا آنجا که به عنوان موجودات فناپذیر می‌کوشند ملکوت الهی را در زمین به صورت محسوس نشان دهند، به یک اندازه شایستهٔ تقدیرند اما همین طور، تا آنجا که این معنا را چنان تعبیر می‌کنند که گویی ملکوت الهی فقط در همین اعمال است، به‌یک اندازه شایستهٔ نکوهش‌اند.

2. Tungusischen
3. Wogulitzen
4. Connecticut

خصلت خوش‌رفتاری در زندگی می‌دانند خود را از دیگران متمایز و تابع اصولی می‌شناسند که اصیل‌تر و شریف‌تر است و به موجب آن، خود را عضو کلیسای نامرئی می‌دانند، که اصول آن تعیین‌کنندهٔ خط مشی مردمان راست‌اندیش است یعنی کسانی که سرشت ذاتی آنها راهنما و راه‌گشای کلیسای حقیقی است.

هدف تمام این گروه‌ها این است که یک قدرت مافوق حاکم برسرنوشت انسان را در جهت تأمین منافع خود هدایت کنند و فقط در این مورد با هم اختلاف دارند که این کار را چگونه انجام دهند. اگر معتقد باشند این قدرت یک موجود عاقل و آگاه است و لذا اراده‌ای به او نسبت دهند که برسرنوشت آنها حاکم است در این صورت سعی و کوشش آنها همه این خواهد بود که به عنوان موجودات زیر سلطهٔ این قدرت مافوق، چگونه با اقدام و امتناع خود، محبوب او واقع گردند. اما اگر به او به عنوان یک موجود اخلاقی بیندیشند به سهولت با تکیه برعقل، خود را قانع خواهند کرد که شرط جلب رضای او خوش‌رفتاری اخلاقی و بخصوص خصلت ناب اخلاقی آنها به عنوان یک اصل درون ذهنی خواهد بود. اما شاید موجود مافوق در مجموع نخواهد به نحوی مورد خدمت و ۱۷۷ پرستش واقع گردد که چگونگی آن برای عقل ناب ما قابل درک باشد؛ یعنی از طریق اعمالی که ما نمی‌توانیم در آنها یک عنصر اخلاقی تشخیص دهیم بلکه با انجام آزادانهٔ آن اعمال، یا مطلقاً از او اطاعت می‌کنیم و یا فقط اینکه تواضع خود را نسبت به او نشان می‌دهیم. در هریک از این دو نوع رفتار اگر مجموعهٔ افعال و اقدامات ما نظام واحد منظم و منسجمی تشکیل دهد می‌تواند خدمت به خدا محسوب گردد. ــ حال اگر این دو روش با هم متحد شوند یا باید هرکدام را مستقلاً به عنوان یک روش مستقیم درنظر گرفت و یا یکی را به عنوان وسیلهٔ روش دوم برای خدمت حقیقی به خدا تلقی کرد تا بدین وسیله انسان بتواند محبوب خدا واقع گردد. اینکه خدمت اخلاقی به خدا [یعنی اقدام به فضایل اخلاقی نه اعمال عبادی] مستقیماً مطلوب او واقع می‌گردد امری بدیهی و روشن است. اما اگر خدمت مزدوری[1] [یعنی عبادت به قصد پاداش گرفتن] تنها اقدام موجب جلب رضای خدا باشد، خدمت اخلاقی را نمی‌توان شرط عالی

1. Lohndienst

رضای خدا برای انسان به حساب آورد (این رضایت پیشاپیش در مفهوم اخلاق مندرج است). زیرا در این صورت هیچ کس نمی‌داند کدام خدمت در یک وضعیت مفروض بهتر است تا تکلیف خود را در این مورد تعیین کند و یا اینکه این روش‌ها چگونه می‌توانند یکدیگر را تکمیل کنند. پس افعالی که فی‌نفسه فاقد ارزش اخلاقی‌اند فقط تا آنجا که در پیشبرد آنچه در افعال خیر بی‌واسطه تلقی گردد، مفیدند (مؤثر در حسن خلق) یعنی هدف آنها خدمت اخلاقی به خداست، باید به عنوان افعال خداپسندانه محسوب گردند.

حال اگر کسی به افعالی اقدام می‌کند که فی نفسه واجد خصوصیتی نیستند که مطلوب خدا (واجد شأن اخلاقی) واقع گردند و فقط وسیله محسوب می‌شوند، این رضای بی‌واسطهٔ الهی در مورد او و بنابراین تحقق خواست‌ها و آرزوهایش، مشمول این اغواست که او [می‌پندارد] دارای چنان هنری است که می‌تواند از طریق وسایل تماماً طبیعی یک تأثیر فوق طبیعی ایجاد کند. چنین اقداماتی را باید جادو[1] نامید اما من مایلم به جای این لفظ (چون مفاد آن نزدیک به اصل شر است، در حالی که کوشش‌های فوق‌الذکر حاکی از سوءتفاهم در مورد خیر اخلاقی است) لفظ آشنای بت‌پرستی[2] را به کار برم. اثر فوق طبیعی اثری است که تحقق آن در نظر انسان فقط به این طریق ممکن است و او به غلط می‌پندارد می‌تواند [از طریق دعا و مناجات] در ارادهٔ خداوند نفوذ کند و او را به عنوان یک وسیله به کار گیرد تا در جهان چیزی رخ دهد که از توان و حتی درک و تشخیص خود او خارج است و بدین‌وسیله او می‌تواند مورد توجه خداوند واقع گردد؛ مفهومی که فی نفسه پوچ و بی‌معناست. ۱۷۸

اما اگر انسان علاوه بر آنچه او را مستقیماً محبوب خدا قرار می‌دهد (از طریق خصلت فعال خوش‌رفتاری در زندگی) بخواهد از طریق بعضی اقدامات صوری با تکیه بر تأییدات فوق طبیعی، خود را شایستهٔ اصلاح و تکمیل صفت‌هایش گرداند و برای این منظور از طریق مراعات تشریفاتی که در واقع هیچ ارزش بی‌واسطه‌ای ندارند اما البته برای پرورش خصلت اخلاقی در وجود انسان مفیدند، فکر می‌کند می‌تواند به خصایل اخلاقی پسندیده واصل گردد، در این

1. Zaubern

۲. Fetischmachen = بت‌سازی.

صورت برای اصلاح و تکمیل ضعف‌های طبیعی خود، البته نه به یک نیروی انسانی (از طریق تأثیر در ارادهٔ خداوند) بلکه به نیرویی دل بسته است که [فقط] بدان امیدوار است اما نمی‌تواند بدان دست یابد. ــ اما اگر، تا آنجا که برای انسان قابل تشخیص است، اعمالی که فاقد ارزش اخلاقی برای جلب رضای خداست، در نظر او وسیله یا حتی شرط خدمت به خدا محسوب گردند تا بدان وسیله انتظار او در مورد جلب رضای خدا مستقیماً برآورده گردد، در این صورت گرفتار اغوایی شده است که برای وصول به این تأیید فوق طبیعی نه از قدرت بدنی لازم برخوردار است و نه از درک اخلاقی لازم؛ با این وصف می‌پندارد که می‌تواند این تأیید را از طریق افعال طبیعی که فی نفسه هیچ نسبتی با حسن خلق ندارند به دست آورد (افعالی که برای انجام آنها نیاز به هیچ خصلت خداپسندانه‌ای نیست و ضعیف‌ترین انسان‌ها می‌توانند مانند قوی‌ترین آنها، این افعال را انجام دهند): از طریق قواعد دعا و مناجات، از طریق مطالبات اعتقادات مزدوری [عمل خیر برای اجر و پاداش] از طریق مراعات تشریفات کلیسایی و از این قبیل امور؛ و در اینجاست که انسان برای جلب رضای خدا متوسل به جادو شده است؛ زیرا به موجب قوانینی که عقل می‌تواند به آنها بیندیشد بین وسایل صرفاً طبیعی و علل اخلاقی همیشه پیوند و اتصالی برقرار نیست؛ بلکه به موجب قوانین عقل، علل اخلاقی [فقط] می‌توانند از طریق علل طبیعی به عنوان علل مؤثر در امور خاصی تصور شوند.

پس کسی که اطاعت از قوانین موضوعهٔ وحیانی را مقدم بدارد و این قوانین را به عنوان وسیله‌ای برای پرورش خصلت اخلاقی خود، شرط ضروری دین تلقی کند و نیز این قوانین را شرط ضروری جلب رضای خدا بداند و سعی در خوش‌رفتاری و اصلاح خلق‌وخوی خود را تابع این اعتقاد تاریخی قرار دهد (به جای اینکه اعتقاد تاریخی را که فقط به نحو مشروط می‌تواند خداپسندانه باشد تابع خصلت اخلاقی خود گرداند که ذاتاً مطلوب خداست) رفتار چنین فردی در ۱۷۹ خدمت به خدا صرف بت‌پرستی است و ماهیت عمل او خدمت دروغین به خدا و پشت کردن به دین حقیقی است. وقتی دو چیز خوب را با هم ترکیب می‌کنیم قائم به چیز سومی هستند که در آن ترکیب شده‌اند. ــ اما روشنگری حقیقی در همین تمایز قرار دارد؛ خدمت به خدا در اینجا تماماً یک خدمت آزاد و اخلاقی

است. حال اگر انسان از این خدمت غفلت کند فرزندان خداوند به جای آزادی، زیر یوغ قانونی (قوانین موضوعه) خواهند رفت که به عنوان ضرورت نامشروط آنچه فقط به نحو تاریخی می‌تواند شناخته شود و لذا نمی‌تواند موضوع اعتقاد همگان باشد، که برای انسان آگاه یوغ سنگین و غیرقابل تحملی خواهد بود[1] بسیار سنگین‌تر از تشریفات تحمیلی و غیرضروری اعمال عبادی. برای دست یافتن به این خدمت کافی است انسان یک جامعهٔ مشترک‌المنافع کلیسایی تأسیس کند بدون نیاز به اعتقاد باطنی یا ظاهری به اینکه این کلیسا توسط خداوند تأسیس شده است، زیرا این قبیل اعتقادات موجب آزردگی وجدان خواهد شد.

پس روحانیت تا آنجا که یک نظام بت‌پرستی بر آن حاکم باشد، اساس تشکیلات کلیسا را به وجود می‌آورد و این وضعیت هنگامی پیش می‌آید که به جای اصول اخلاقی، دستورها و احکام موضوعه، قواعد ایمانی و تشریفات دینی، اساس و ذات نظام کلیسایی را تشکیل می‌دهد. اما در واقع در بعضی از کلیساها بت‌پرستی چنان متنوع و مکانیکی شده است که تقریباً تمام اخلاق و دیانت را به کلی طرد کرده است و درصدد است جای آنها را اشغال کند و به موازات کفر و شرک پیش رود. اما در جایی که اصول عالی وحدت‌بخش ارزش ۱۸۰

---

۱. «این یوغ سبک و تحمل آن آسان است» [انجیل متی، باب یازدهم، آیهٔ ۳۰] اگر تکلیفی که هر فردی را ملزم می‌کند، بتواند به عنوان تکلیف ناشی از ذات و عقل خودش تلقی گردد در این صورت او چنین تکلیفی را به اختیار خود برگزیده است. اما فقط قوانین اخلاقی به عنوان احکام الهی دارای چنین خاصیتی هستند و مؤسس کلیسای ناب می‌تواند در مورد آنها بگوید «احکام من سخت نیستند» [رساله اول یوحنا، باب پنجم، آیهٔ ۳] این تعبیر حداکثر گویای این مطلب است: احکام دشـــوار نیستند زیرا هرکس ضرورت اطاعت از این احکام راتشخیص می‌دهد و لذا چیزی از این بابت بر او تحمیل نشده است. در مقابل، احکام اجباری که شاید بر اساس بهترین علایق ما (اما نه مطابق درک عقلانی ما) بر ما تحمیل شده باشند اما هیچ خیری در آنها نمی‌توان ملاحظه کرد، برای ما نوعی رنج و مشقت هستند که انسان اجباراً خود را تسلیم آن می‌کند. اما افعالی که خلوص سرچشمهٔ آنها مورد توجه است و از ناحیهٔ قوانین اخلاقی به آنها امر شده است، افعالی هستند که برای انسان ممکن است بسیار دشوار باشند و برای انجام آنها باید سخت‌ترین مشقات را تحمل کند و در صورت امکان، آنها را به جای سایر افعال قرار می‌دهد.

یا بی‌ارزشی امور را تعیین می‌کند سخن از کمتر و بیشتر در میان نیست. حال اگر اظهار اطاعت و بندگی به صورت خدمت اجباری و بیگاری باشد نه اینکه آزادانه ادای احترام کنند؛ از قبیل احترامی که اولاً و بالذات به قوانین اخلاقی تعلق می‌گیرد، در این صورت ایمانی که از سر تشریفات تحمیلی هر قدر هم ناچیز باشند در عین برخورداری از ضرورت نامشروط، همواره یک ایمان بت‌پرستی است که از طریق آن بر عوام حکومت می‌کنند و آنها آزادی اخلاقی خود را تسلیم کلیسا (و نه تسلیم دین حقیقی) کرده‌اند. خود نظام کلیسایی (سلسله مراتب آن) ممکن است سلطنتی، اشرافی یا مردم سالاری باشد: این امر فقط به سازماندهی آن مربوط است؛ اما خود ساختار آن همواره به صورت استبدادی است و به همین صورت هم باقی خواهد ماند. هر جا مقررات اعتقادی در میان قوانین ساختاری جایی برای خود باز کند یک روحانی[1] حاکم می‌شود که معتقد است می‌تواند عقل و در نهایت خود کتاب مقدس را حذف کند؛ زیرا او به عنوان تنها مرجع حافظ دین و مفسر ارادهٔ قانونگذار نامرئی [یعنی خداوند] معتقد است می‌تواند احکام اعتقادی را به صورت انحصاری هدایت کند و با برخورداری از قدرت روحانیت از مشورت با مردم بی‌نیاز است.[2] اما جایی که عادت به ریاکاری، صداقت و درستکاری مردم را به فساد بکشاند، آنها را برای تظاهر به تکالیف اجتماعی خود به شوخی و تمسخر وادار می‌کند و مانند تمام اصول باطل نتایج خلاف غایت به بار می‌آورد.

* * *

اکنون این همه نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر چیزی است که در نگاه اول به عنوان تغییر شکل روشن و خالی از ابهام اصول ایمان دینی و تنها عامل نجات و رستگاری انسان به چشم می‌خورد. زیرا ایمان دینی به عنوان عالی‌ترین شرط ۱۸۱ رستگاری در جایگاه اول قرار می‌گیرد (و بقیهٔ امور در جایگاه دوم). بنابر یک فرض مناسب و معقول «خردمندان به حسب جسم»[3] فرهیختگان و یا منحرفان، همه به این روشنگری فراخوانده می‌شوند تا به خیر و صلاح خود دست یابند.

---

1. Klerus

۲. از اینجا تا پایان پاراگراف، ترجمهٔ انگلیسی با متن آلمانی به کلی مغایر است ـ م.

۳. قرنتیان اول، باب یکم، آیهٔ ۲۶ ـ م.

ـ زیرا این اعتقاد باید برای نوع انسان مناسب باشد. ـ حتی «جُهّال جهان هم»[1] و نیز نابخردان و یا کسانی که گرفتار محدودیت فکری هستند باید بتوانند به چنین تعلیم و اقناع درونی دست یابند. در واقع به نظر می‌رسد یک اعتقاد تاریخی، بخصوص اگر مفاهیمی که برای فهم اسناد و اخبار آن لازم است، کاملاً انسان مدارانه و مناسب ادراک حسی باشد، دقیقاً چنین اعتقادی است. زیرا چه چیزی بهتر از اینکه مطلب به این صورت، محسوس و قابل ادراک حسی شود و مثل یک داستان ساده بیان گردد تا قابل انتقال به دیگران باشد و به صورت تکرار الفاظ رازآمیزی درآید که لازم نیست معنای دقیق و روشنی داشته باشند؛ چنین ایمانی به‌سهولت می‌تواند نفوذ جهانی پیدا کند؛ بخصوص که وعده‌های بزرگی به‌مردم می‌دهد و اعتقاد به حقیقت چنین داستان‌هایی بسیار ریشه‌دار است بخصوص که مبتنی بر منابعی است که حجیت آنها قرن‌هاست تثبیت شده است و بنابراین چنین اعتقادی برای استعدادها و توانایی‌های عمومی انسان از هر جهت مناسب است. اکنون گرچه نه آگاه شدن از چنین واقعه‌ای و نه اعتقاد به قواعد رفتاری مبتنی بر آن نمی‌تواند مستقیماً یا انحصاراً مورد توجه فرهیختگان و خردمندان جهان باشد و با این وصف، خردمندان نمی‌توانند به‌کلی خود را از این مطلب دور نگه‌دارند و به همین دلیل مورد شک و تردید فراوان قرار گرفته است که بخشی از آن در مورد حقیقت این امر تاریخی و بخش دیگری در مورد معنای آن است و لذا منازعاتی در این باب رخ داده است که آیا شرط عالی ایمانی که به رستگاری ما می‌انجامد مستلزم این همه افعال و اقدامات بی‌معنی است. ـ اما در اینجا یک شناخت عملی وجود دارد که صرفاً متکی بر عقل است و نیاز به تعلیم تاریخی ندارد و چنان به هر فردی، حتی به فراد ساده‌لوح، نزدیک است که گویی بر صفحهٔ ضمیر او نقش بسته است؛ قانونی که فقط کافی است انسان نام آن را بر زبان آورد تا در مورد حجیت آن با دیگران به توافق برسد و نیروی وحدت‌بخش نامشروط آن را در وجدان هر یک از افراد بیابد؛ و چنین قانونی عبارت است از قانون اخلاقی (تخلق به اخلاق حسنه)؛ علاوه بر این چنین شناختی خود بخود ما را به اعتقاد به خدا و یا حداقل به مفهوم خدا به

---

۱. قرنتیان اول، باب یکم، آیهٔ ۲۷ ـ م.

عنوان یک قانون‌گذار اخلاقی هدایت می‌کند؛ و بنابراین به یک اعتقاد دینی ناب
۱۸۲ می‌انجامد که نه فقط هر انسانی آن را درک می‌کند بلکه در عالی‌ترین درجهٔ
حرمت و قداست قرار دارد. البته هدایت در این مسیر چنان طبیعی است که وقتی
انسان می‌خواهد سعی و تلاش خود را در این زمینه به کار برد متوجه می‌شود هر
فردی، بدون اینکه در این مورد تعلیم دیده باشد، این معنا را تماماً و کاملاً از
درون خود بروز می‌دهد. پس نه فقط این یک اقدام خردمندانه است که انسان با
این شناخت آغاز کند و اعتقاد تاریخی خود را با آن تطبیق دهد و تابع آن گرداند
بلکه یک تکلیف است که این معرفت را شرط عالی امید به مشارکت در سعادتی
قرار دهیم که باور دینی به ما وعده داده است؛ و در واقع به این دلیل این مطلب به
موجب گسترشی که اعتقاد دینی ناب به آن می‌دهد و آن را تقویت می‌کند برای
تضمین همه جانبه‌ای که اعتقاد اخلاقی (چون متضمن یک تعلیم کلاً معتبر
است) برای باور تاریخی فراهم می‌کند، ضروری است؛ و اعتقاد تاریخی، حیات
خصلت دینی ناب خود را از این طریق حفظ و اجرا می‌کند و فقط چنین اعتقادی
دارای ارزش اخلاقی ناب است زیرا آزادانه و بدون هیچ تهدیدی به حیات خود
ادامه می‌دهد (و در غیر این صورت فاقد ارزش و اعتبار است).

اکنون با توجه به اینکه خدمت به خدا در یک کلیسا، مطابق قوانین عالی
اخلاقی که بر انسان مقرر شده است، بر حرمت اخلاقی ناب متکی است،
می‌توان سؤال کرد: آیا فقط خداپرستی یا تعلیم فضیلت یا هر کدام به تنهایی، باید
محتوای تعلیم دینی را تشکیل دهد. مورد اول یعنی تعلیم خداپرستی شاید بهتر
مبین معنی واژهٔ دین (معنایی که امروزه از آن مستفاد می‌شود) به معنی عینی و
برون ذهنی آن، باشد.

خداپرستی متضمن دو شرط خصلت اخلاقی نسبت به خداست: [ذات این]
خصلت عبارت است از خشیت[1] ناشی از حکم خدا نسبت به تکلیف مسئولانهٔ
(بندگان) او یعنی نسبت به حرمت قانون؛ از طرف دیگر عشق به خدا عبارت
است از خصلت گزینش آزاد و خصلت قانون‌پذیری خود انسان (تکلیف فرزند
نسبت به پدر). پس هر دو خصلت علاوه بر اخلاق، حاوی مفهوم یک موجود

1. Furcht

فوق محسوس با صفاتی متناسب با خیر اعلای مورد نظر اخلاق است. حال اگر ما فراتر از نسبت اخلاقی‌ای که چنین موجودی با ما دارد یعنی به مفهوم طبیعت [ذات] او بیندیشیم همواره این خطر وجود دارد که با معیار انسان‌مدارانه و لذا مستقیماً به زبان اصول اخلاقی خود در مورد او بیندیشیم. پس معنای[1] ۱۸۳ چنین موجودی نمی‌تواند در عقل نظری ما استقرار یابد گرچه اصل و حتی نیرو و توان آن تماماً قائم به نسبتش با تکلیف ذاتاً متعین ماست. حال [می‌توان سؤال کرد] در تعالیم دورهٔ جوانی و حتی در مباحثات عمومی چه چیزی طبیعی‌تر است: آیا تعلیم فضیلت مقدم بر تعلیم خداپرستی است یا برعکس (و بدون اینکه حتی نامی از فضیلت مطرح شود) هر دو آشکارا در ضرورت تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند؟ اما چون این دو از جنس واحد نیستند این ضرورت فقط به این صورت ممکن است که یکی از آنها به عنوان غایت و دیگری به عنوان وسیله تلقی گردد. اما تعلیم فضیلت فی نفسه (بدون تصوری از خدا) مطرح است در حالی که خداپرستی متضمن مفهوم موضوعی است که ما آن را نسبت به موقعیت اخلاقی خود به عنوان عامل کمال‌بخش کاستی‌های اخلاقی خود تصور می‌کنیم. پس تعلیم خداپرستی نمی‌تواند فی نفسه غایت قصوای[2] مجاهدت اخلاقی ما باشد بلکه فقط وسیله‌ای است که با آن، آنچه فی نفسه موجب اصلاح و بهبود انسان می‌شود، یعنی خصلت اخلاقی، تقویت می‌گردد؛ در نتیجه اخلاق را (به عنوان کوشش برای وصول به خیر و قداست) که در انتظار این غایت قصواست، و خود ناتوان از وصول به آن است، از این طریق تضمین و تأیید می‌کند. مفهوم فضیلت، برعکس، از روح انسان استنتاج شده است. انسان اساس فضیلت را تماماً در وجود خود دارد؛ گرچه [این موهبت فطری] رشد و تکامل نیافته است اما مانند مفهوم دین نیازمند این نیست که توسط عقل [نظری] تجهیز گردد. خلوص مفهوم فضیلت در بیداری وجدان و توجه به استعدادی که در غیر این صورت هرگز مورد توجه واقع نمی‌شد، در توانایی غلبه بر بزرگترین موانع اخلاقی در درون ما، و در شکوه و عظمتی که انسان می‌تواند در وجود خود مشاهده کند و در جهت آن بکوشد تا آن را در وجود خود فعلیت بخشد و به

1. Idee

2. Endzweck

تحقق برساند؛ در تمام این امور چیزی وجود دارد که روح را به سوی الوهیت با شکوه و عظمتی به پرواز در می‌آورد که فقط بـه دلیـل قـداستش و بـه عـنوان قانون‌گذار فضیلت شایستهٔ ستایش است؛ و انسان حتی وقتی تحت تأثیر نیروی این مفهوم نیست نسبت به آن علاقه‌مند است، زیرا تا حد زیادی احساس می‌کند به واسطهٔ این معنا به مرتبهٔ عزت و شرافت رسیده است؛ زیرا در هر حال مفهوم تکلیفی که انسان نسبت به فرمان حاکم جهان در وجود خود احساس می‌کند او را در یک مرتبهٔ متعالی قرار می‌دهد. امـا اگـر خـداپـرستی را اصـل قـرار دهـیم شجاعت انسـان (که مقوّم ذات فضیلت است) در معرض این خطر قرار می‌گیرد که با تبدیل خداپرستی به یک نظام استبدادی، خود به چاپلوسی و نوکر صفتی تبدیل گردد. برای اینکه شجاعت پایدار بماند فقط با تـعلیم اسـتقلال [در عـلم اخلاق] می‌توان آن را تقویت و تثبیت کرد؛ به ایـن تـرتیب کـه تـعلیم اسـتقلال می‌تواند عناصر تغییرناپذیر آن را بازشناسی کند و راه یک زندگی جدید را به ما نشان دهد؛ اما اگر تعلیم خداپرستی مقدم باشد سعی انسان برای بهبود اخلاقی خود عبث است. و بدان می‌ماند که کاری انجام نشده است (که مستلزم کفاره و جبران و توبه است). ترس و نگرانی مربوط به استقلال، تصور تکمیل نواقص و ناتوانی‌های ما برای وصول به خیر و سعادت و نگـرانـی از بـازگشت شـرور، شجاعت انسان را خدشه‌دار می‌کند[1] و او را در یک وضـعیت انـفعالی اخـلاقی

۱۸۴

---

۱. به نظر می‌رسد عقاید متنوع تدریجاً به انسان شخصیتی می‌بخشد که در روابط اجتماعی او بروز می‌کند و سپس چنان به‌آن نسبت داده‌می‌شود که گویی جزء طبیعت‌او شده‌است. به این ترتیب دین یهود به‌موجب نظام اقتصادی اولیه‌اش، که درآن یک ملت ازطریق هرنوع تشریفات قابل تصور و بعضاً نامطلوب، خود را از تمام ملت‌های دیگر متمایز کرد و از هرگونه آمیزش با آنها امتناع می‌ورزید، خود را در معرض اتهام انسان‌ستیزی (Menschenhass) قرار داد.
شاخص دین اسلام غرور و تکبر (Stolz) است زیرا به جای تکیه بر معجزات و کرامات با جهاد و تسخیر ملت‌ها نظام اعتقادی خود را تثبیت می‌کند و اقدامات عبادی‌اش همه از نوع فعالیت‌های روحی است. [کانت پس از این عبارت به توصیف دین هندو پرداخته و سپس دوباره به اسلام بازگشته و غروری را که به آن نسبت داد توضیح می‌دهد. من ادامهٔ نظر او را در مورد اسلام در اینجا ترجمه می‌کنم و سپس به ترجمهٔ نظر او در مورد دین هندو می‌پردازم. یعنی در اینجا یک پاراگراف مطلب بالا و پایین شده است.] این پدیدهٔ قابل ملاحظه (غرور
←

قرار می‌دهد و بنابراین نمی‌تواند نسبت به هیچ خیر و اقدام بزرگی متعهد شود و ۱۸۵ همه چیز به آرزو و انتظار حواله می‌گردد. ــ در آنچه به خصلت اخلاقی مربوط است همه چیز موکول به عالی‌ترین مفهوم یعنی ادای تکلیف است. اگر حرمت خداوند مقدم باشد و فضیلت اخلاقی تابع آن قرار گیرد متعلق این حرمت در واقع یک بت است؛ یعنی او همچون موجودی تصور می‌شود که ما می‌خواهیم توجه او را نه از طریق خوش رفتاری اخلاقی بلکه از طریق ستایش و مهرورزی

---

یک ملت ناآگاه اما در عین حال مستعد فهم) می‌تواند ناشی از تصورات مؤسس این دین باشد، به عنوان کسی که دوباره در جهان اندیشهٔ توحید الهی و تعالی وجود او را از طبیعت احیا کرد. و با رهایی امت خود از پرستش توهمی و بی‌نظمی حاصل از بت‌پرستی به آن، عزت و شرافت بخشید و توانست چنین افتخاری برای خود کسب کند. ـ در مورد ویژگی نوع سوم دیانت [یعنی مسیحیت ـ مترجم انگلیسی] یعنی سوءتفاهم در مورد صفت تواضع و بد تعبیر کردن آن می‌توان گفت کاهش خودبینی و غرور در ارزیابی ارزش‌های اخلاقی خود نباید به تحقیر و خواری خود انسان بینجامد بلکه باید به این نحو به رشد و تکامل این خصلت شریف [یعنی تواضع] منتهی گردد که هر چه بیشتر خوی انسان را با سرشت و ذات قانون اخلاقی هماهنگ کند: به جای این فضیلت که در واقع عبارت است از شجاعت تقرب به قانون اخلاقی، یک نام مظنون به خودخواهی و آلوده به مضامین کفروالحاد، که معنای لطف و رحمت در آن خزیده، به کار رفته است. ــ تعصب دینی عبارت است از عادت به اینکه انسان به جای اقدام به افعال خداپسندانه (در ادای کامل تکالیف انسانی) افعال عبادی خود را در یک معاملهٔ مستقیم با خدا براساس ترس قرار دهد؛ اقدامی که باید آن را به حساب خواری و نوکرصفتی او گذاشت؛ جز اینکه احساس مربوط به یک موجود فوق حسی (آسمانی) را هم به این توهم خرافی افزوده است.

اعتقاد هندویی درست به دلیل عکس آنچه در مورد اسلام گفتیم در دل پیروان خود ترس ایجاد می‌کند. ــ اکنون نه به دلیل خاصیت ذاتی و باطنی مسیحیت بلکه به دلیل روش نفوذ آن در قلب و روح انسان‌هاست که می‌توان، با توجه به کسانی که عمیق‌ترین احساسات قلبی نسبت به تعالیم آن دارند، انتقاداتی شبیه آنچه به دین هندو وارد است بر آن وارد کرد؛ از این جهت که مبلغان آن، تعالیم خود را از فساد انسان‌ها آغاز می‌کنند و با ناامیدی نسبت به تمام فضایل، اصول اعتقادی خود را فقط بر زهد بنا می‌کنند، (مقصود از زهد توسل به یک اصل انفعالی خداپرستی است که چشم به راه یک قدرت مافوق از عالم بالاست.) آنها چون به خود اعتماد ندارند همواره چشم به راه یک عنایت فوق طبیعی از عالم بالا هستند و با چنین تن به حقارت دادنی می‌پندارند با زهد و تقوای خویش می‌توانند رحمت الهی را به خود جلب کنند. تعبیر بیرونی و ظاهری این حالت (در زهد و تقوای دینی) عبارت است از تن به بردگی دادن.

عاطفی به خود جلب کنیم؛ و در اینجاست که دین تبدیل به بت‌پرستی می‌شود. اما خداپرستی نمی‌تواند قائم مقام فضیلت باشد تا به این طریق فضیلت از مقام خود محروم گردد بلکه این کمال فضیلت است که به ما امید می‌دهد تا تمام اهداف خیرخواهانهٔ خود را با موفقیت پیگیری کنیم.

### ۴ـ هدایت وجدان[1] در امور ایمانی

در اینجا سؤال این نیست که وجدان را چگونه می‌توان هدایت کرد (زیرا وجدان نیاز به هدایت ندارد: کافی است انسان وجدان داشته باشد) بلکه سؤال این است که وجود آن در تصمیم‌گیری‌های پیچیدهٔ اخلاقی چگونه انسان‌را هدایت می‌کند؟

وجدان عبارت است از آگاهی‌ای که فی نفسه تکلیف است. اما چون به نظر می‌رسد، وقتی می‌خواهیم تصورات خود را واضح تصور کنیم، آگاهی از تمام تصورات فقط برای اهداف منطقی واجد ضرورت است و لذا این کار فقط به نحو مشروط ممکن است و بنابراین چون نمی‌توان به این آگاهی اندیشید و از آن مطلع بود هیچ تکلیف نامشروطی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

یک اصل اخلاقی بی‌نیاز از دلیل وجود دارد بدین مضمون که: انسان نباید در اقدام به امری خطر کند که ممکن است ناحق باشد. پس آگاهی[2] به اینکه عملی که من می‌خواهم بدان اقدام کنم حق است، یک تکلیف نامشروط است[3]. در مورد ۱۸۶ اینکه عملی اصولاً حق یا ناحق است فاهمه حکم می‌کند نه وجدان. همچنین به هیچ وجه ضرورت ندارد در مورد تمام افعال ممکن، حق و ناحق بودن آنها را بدانیم. اما در مورد فعل خاصی که من قصد اقدام به آن را دارم نه فقط باید آن را تصور کنم و در مورد آن حکم کنم بلکه همچنین باید در مورد آن مطمئن باشم که خلاف حق نیست و این اقتضا از مصادرات وجدان است در مقابل اصل احتمال یعنی این اصل که صرفاً تخیّل اینکه عملی می‌تواند کاملاً حق باشد برای اقدام به آن کافی است: ــ وجدان را به این صورت هم می‌توان تعریف کرد: قوهٔ صدور حکم اخلاقی اصلاح‌گر در مورد ذات خود انسان. فقط [اشکال این تعریف این

---

1. Gewissen
2. Bewusstsein

۳. یعنی نفس آگـاهی تکلیف است؛ مترجم انگلیسی هم جمله را به همین صورت ترجمه کرده است ـ م.

است که] پیشاپیش نیاز مبرم به توضیح مفاهیمی دارد که در آن مندرج است. وجدان در مورد افعالی که تحت قانون قرار می‌گیرند حکم صادر نمی‌کند زیرا صدور این حکم، تا آنجا که یک اقدام درون ذهنی ـ عملی است، کار عقل است (در حالی که امور وجدانی نوعی دیالکتیک وجدان است)؛ بلکه عقل در اینجا در مورد خود چنین حکم می‌کند که آیا برای ارزیابی افعال با سعی تمام (در اینکه افعال انسان درست‌اند یا نادرست) اهتمام ورزیده است یا نه و انسان را دعوت می‌کند له یا علیه خود گواهی دهد که آیا به این مهم اقدام کرده است یا نه.

فرض کنید مثلاً یک قاضی تحقیق در امر ارتداد، که به صحت عقاید خود تا مرحلهٔ شهادت (کشته شدن در راه عقیده) اعتقاد دارد، می‌خواهد به شکایت از یک شخص مرتد که به بی‌اعتقادی متهم است (و در غیر این صورت شهروند خوبی بود) رسیدگی کند. اکنون سؤال من این است: اگر او را به مرگ محکوم کند [آیا] می‌توان گفت مطابق وجدان خود (گرچه به خطا) حکم کرده است یا اینکه می‌توان او را مطلقاً به بی‌وجدانی متهم کرد، خواه صرفاً خطا کرده باشد یا عملاً حکم ناحق صادر کرده باشد؛ زیرا می‌توان مقابل او ایستاد و گفت او هرگز نمی‌تواند مطمئن باشد در چنین اقدامی مرتکب عمل ناحق نشده است. شاید او در واقع به این امر اعتقاد راسخ داشته است که یک ارادهٔ الهی الهام شده به طریق فوق طبیعی (شاید طبق حکم: مردم را به الحاح بیاور[1]) به او اجازه داده است، در جایی که چنین اقدامی تکلیف مسلم او نباشد، که هر شخص مظنون به بی‌اعتقادی را همراه سایر افراد بی‌اعتقاد براندازد. اما آیا او واقعاً از یک چنین تعلیم وحیانی و چنین معنی و تفسیری برای آن، آن قدر مطمئن بوده است که براساس آن انسانی را به قتل برساند؟ مسلم است که نمی‌توان جان کسی را به دلیل اعتقاد دینی‌اش گرفت مگر اینکه (به احتمال بسیار ضعیف) ارادهٔ خداوند به ۱۸۷ نحو خارق‌العاده به طریق دیگری جاری شده باشد. اما اینکه خداوند ارادهٔ خود را این چنین وحشتناک به کار انداخته باشد فقط مبتنی بر شواهد تاریخی است و هرگز دلیل قطعی و ضروری ندارد. وحی فقط از طریق یک انسان به قاضی تحقیق رسیده است و توسط یک انسان برای او تفسیر شده است و حتی اگر

---

۱. انجیل لوقا، باب چهاردهم، آیهٔ ۲۳ ـ م.

ظاهراً به‌طور مستقیم از جانب خدا دریافت شده باشد (مثل حکمی که به ابراهیم نازل شد که باید فرزند خود را مانند گوسفند قربانی کند) حداقل این امکان وجود دارد که خطایی رخ داده باشد. در این صورت این قاضی تحقیق خود را در معرض خطر ارتکاب بزرگترین عمل ناحق [یعنی قتل نفس] قرار داده است و در این مورد ناخودآگاه عمل کرده است. ــ پس در مورد هر نوع ایمان تاریخی و سطحی همیشه امکان خطا وجود دارد؛ در نتیجه این ایمان ناخودآگاه [و ناسنجیده] است و امکان ناحق بودن حکم وجود دارد؛ و این یعنی نافرمانی از حکم تکلیف انسانی که همواره فی‌نفسه محقق و متیقن است.

باز هم می‌توان گفت: در مورد عملی که به موجب چنین قانون وحیانی مثبتی (بنابراین عقیده) به آن حکم شده است، به فرض اینکه فی نفسه مجاز باشد این سؤال مطرح می‌شود که آیا حاکمان یا معلمان روحانی، پس از آنکه برای خود آنها توجیه شد، می‌توانند آن را به عنوان گوهر ایمان (با وجود خساراتی که برای آن مطرح است) به مردم تحمیل‌کنند؟ چنین یقینی در مورد این احکام هیچ دلیلی جز اسناد تاریخی ندارد و چون در قضاوت‌های مردم در این مورد (اگر با حداقل محک نقد سنجیده شود) یا در تفسیرهای تاریخی آنها همواره امکان مطلق خطا وجود دارد، شخص روحانی همواره نیازمند این است که مردم اعتقاد او را در مورد خداوند تأیید کنند؛ اعتقادی که دلیلی برای آن ندارد. مثلاً تعیین روز مشخصی برای اجرای مراسم عمومی و ادواری عبادت به عنوان بخش تفکیک‌ناپذیری از دین که خدا بدان امر کرده است و اعتقاد راسخ به اسرار و رموزی که عامهٔ مردم از آن چیزی درک نمی‌کنند. حاکم روحانی در چنین مواردی خلاف وجدان عمل می‌کند تا عقاید مردم را به طرف چیزی سوق دهد که خود قادر به درک و هضم آن نیست؛ لذا باید به اعمال خود به دیدهٔ انصاف بنگرد زیرا مسئول تمام نتایج سوء این ایمان تحمیلی به مردم است. ــ شاید نکته در اینجاست که متعلق عقیده امری حقیقی است اما [چگونگی] عقیده (یا اعتراف باطنی به آن) فاقد حقیقت است و این چیزی است که قابل نکوهش است.

۱۸۸ گرچه همان‌طور که قبلاً متذکر شدیم، کسانی که حداقل حرکت را در راه

آزادی فکر انجام داده‌اند،[1] چون قبلاً در زیر یوغ بردگی فکر و عقیده بوده‌اند (مثلاً پروتستان‌ها) به این باور می‌گرایند که (در امور مثبت و آنچه مربوط به اصول نظام کلیسایی است) کمتر نیاز دارند به چیزی معتقد باشند؛ اما در مورد کسانی که برای رسیدن به این آزادی نکوشیده یا نخواسته‌اند بکوشند، موضوع برعکس است؛ زیرا اصل اعتقادی این گروه دوم این است: عشق شدید بهتر از ایمان خفیف. پس آنچه انسان بیش از حد مسئولیت خود انجام می‌دهد نه فقط زیان نمی‌رساند بلکه کمک حال او نیز می‌شود. بنابراین اغوا کسی که در ادعاهای دینی خود عدم صداقت را اصل قرار داده است (اصلی که انسان به سهولت تسلیم آن می‌شود زیرا دین هر خطایی و از جمله عدم صداقت را می‌تواند اصلاح کند) در امور ایمانی خود بر این اصل به اصطلاح اطمینان بخش تکیه می‌کند: اگر آنچه من در مورد خدا می‌دانم حقیقت باشد به هدف رسیده‌ام اما اگر حقیقت نباشد و در عین حال غیر مجاز هم نباشد من صرفاً به یک امر سطحی باور داشته‌ام که هیچ ضرورتی نداشته است و فقط مرا به زحمت انداخته بدون اینکه جرمی مرتکب شده باشم. خطر عدم صداقت در ادعاهای دینی به عنوان بی‌حرمتی به وجدان و در پیشگاه خداوند به دروغ حقیقت چیزی را تأیید کردن،

---

۱. من اقرار می‌کنم نمی‌توانم با تعبیرات زیر که توسط مردان بصیری ابراز شده است، موافق باشم؛ تعبیراتی از قبیل: ملتی که درگیر مبارزه برای آزادی قانون‌مند است هنوز مستعد آزادی نیست؛ کسانی که اسیر مالکیت اموال‌اند مستعد آزادی نیستند و همین طور: انسان کلاً هنوز مستعد آزادی عقیده نشده است. بنابر چنین فرضیاتی آزادی هرگز به دست نخواهد آمد زیرا انسان تا پیشاپیش وارد حوزهٔ آزادی نشود نمی‌تواند مستعد آن بشود. (انسان باید آزاد باشد تا بتواند قوای خود را در راه تحقق آزادی به کار برد.) برداشتن قدم‌های اولیه در راه تحقق آزادی قطعاً خام‌تر و معمولاً دردناک‌تر و خطرناک‌تر از این خواهد بود که ما تحت قیمومت و توجه دیگران زندگی کنیم. انسان به بلوغ عقلی دست نمی‌یابد مگر با کوشش‌ها و تلاش‌های خاص خود (که برای اقدام به این کوشش‌ها باید آزاد باشد). من به هیچ وجه انکار نمی‌کنم صاحبان قدرت بنابر مقتضیات شرایط زمانی، رهایی از این بندهای سه‌گانه را [یعنی بندهای اجتماعی، اقتصادی و دینی، بنابر تعبیرات فوق‌الذکر- مترجم انگلیسی] به آینده وامی‌گذارند. اما قانون‌مند کردن این مطلب که کسانی که اسیر این موانع سه‌گانه‌اند کلاً قابل آزادی نیستند و انسان باید همواره آنها را از این موقعیت دور نگه دارد، به معنی دخالت در ارادهٔ خاص الوهیت است که انسان را برای آزادی آفریده است. مسلماً با جا انداختن این اصل، حکومت کردن بر خانه، کلیسا و شهر به مراتب آسان‌تر است؛ اما آیا عادلانه‌تر هم هست؟

۱۸۹ در حالی که خود می‌داند خلاف واقع است و نمی‌توان با اطمینان مطلق درستی آن را پذیرفت، از نظر شخص ریاکار این همه فاقد اهمیت است. ـ تنها اصل اطمینان بخش شریفی که با حقیقت دین سازگار است درست عکس این جریان را نشان می‌دهد: وسیله یا شرط رستگاری من نه از طریق عقل شخصی خود من بلکه فقط از طریق وحی قابل شناخت است و فقط از طریق ایمان تاریخی می‌تواند در باور من تجسم یابد و این امر در هیچ موردی با اصول اخلاقی ناب در تضاد نیست، من هرگز نمی‌توانم با اطمینان به چنین چیزی معتقد باشم اما امتناع از قبول آن هم کمتر از این در توان من است. با این وصف، بدون تصمیم‌گیری قاطع در این مورد من فقط می‌توانم آنچه را که در جریان امور برای من مفید است، تا آنجا که خود من از طریق کاستی‌ها و نارسایی‌های خصلت اخلاقی خود، در خوش‌رفتاری‌های زندگی‌ام، از ارزش آن نمی‌کاهم، در عمل به آن اقدام کنم. در این اصل، یعنی در پیشگاه وجدان (که از یک انسان بیش از این نمی‌توان انتظار داشت)، یک اطمینان اخلاقی حقیقی نهفته است، و در مقابل، بزرگترین خطر و عدم اطمینان در تدبیر تخیلی و نتایج زیانبار ناشی از عدم اعتراف و تسلیم من در پیش است که گرچه شاید در ظاهر به نفع هر دو طرف باشد اما در واقع خطر از دست دادن هر دو طرف وجود دارد. ـ

وقتی پایه‌گذار یک سنت یا معلم یک کلیسا یا حتی هر انسانی، تا آنجا که باید اعتقاد باطنی به وحی الهی داشته باشد، از خود سؤال کند: آیا در مورد اعتقاد قلبی خودت به آنچه برای تو ارزشمند و مقدس است، به حقیقت احکام مربوط به این عقاید اعتماد و اطمینان کامل داری؟ من باید از طبیعت انسان (که به‌کلی خالی از استعداد خیرخواهی نیست) مفهوم زیانبار و نامساعدی در ذهن خود داشته باشم تا نتوانم پیش‌بینی کنم که شجاع‌ترین معلم عقاید دینی باید از طرح این سؤال

۱۹۰ لرزه بر اندامش بیفتد.[1] در این صورت این مطلب چگونه می‌تواند با وجدان

۱. یعنی کسی که آن قدر جسارت دارد که بگوید: هر کس به این یا آن تعلیم تاریخی به عنوان یک حقیقت مسلم معتقد نباشد محکوم است البته باید بتواند این را هم بگوید: اگر آنچه را که من به شما می‌گویم حقیقت نباشد من هم محکوم خواهم بود! ـ اگر کسی وجود داشته باشد که بتواند چنین کلام خطیری ادا کند به نظر من ضرب‌المثل ایرانی «حاجی» در مورد او صدق ←

سازگار باشد که در عین حال با توضیح و تفسیر چنین اعتقاد بی‌حد و مرزی و اقدام جسورانه به چنین تعهدی که حتی به عنوان تکلیف انسان و خدمت به خدا تلقی می‌گردد، آزادی انسان که هر اقدام اخلاقی (از جمله اتباع از یک دین) مستلزم آن است تماماً زیرپا گذاشته شود و جایی برای ارادهٔ خیر باقی نماند؛ اراده‌ای که می‌گوید: «الهی من معتقدم؛ پناه بر تو از بی‌اعتقادی[1]»[2]

## ملاحظهٔ کلی

برای تمیز رحمت به عنوان تأیید فوق طبیعی، حاصل آنچه یک انسان خوب می‌تواند به موجب قوانین اختیار، با سعی و تلاش شخصی خود انجام دهد را می‌توان طبیعت نامید. نه اینکه مقصود ما از طبیعت یک خاصیت فیزیکی متمایز

---

می‌کند: اگر کسی یک بار (به عنوان زائر) به مکه رفته باشد از خانهٔ خود حرکت کرده است اگر دوبار رفته باشد از خیابان خود حرکت کرده و اگر سه بار رفته باشد از شهر یا کشور خود حرکت کرده است!

۱. ای صداقت، تو (Asträa) [الههٔ صداقت و راستی] هستی که از زمین به آسمان پر کشیده‌ای. چگونه می‌توان تو را دوباره (به عنوان اساس وجدان و لذا به عنوان باطن دین) از آسمان به زمین آورد؟ گرچه بسیار مایهٔ تأسف است اما من می‌پذیرم که صداقت و اخلاص (اینکه انسان تمام حقیقت را آن طور که از آن خبر دارد بیان کند) در طبیعت انسان وجود ندارد. اما ما باید بتوانیم از هر انسانی طالب صداقت باشیم (اینکه انسان هر چه می‌گوید با حقیقت منطبق باشد)؛ و اگر چنین استعدادی در طبیعت انسان وجود نداشته باشد و پرورش آن کلاً مورد غفلت او واقع گردد، نوع انسان همواره باید به ننگ این حقارت آلوده باشد. اما صفت روحی مطلوب، صفتی است که مستلزم سعی و کوشش بسیار است و ارزش فداکاری و از خودگذشتگی دارد و بنابراین نیازمند استحکام اخلاقی یعنی فضیلت است (که باید آن را تحصیل کرد) علاوه بر این باید از آن محافظت و پیوسته آن را تقویت کرد زیرا صفت مقابل آن یعنی رذیلت، اگر انسان غفلت کند با شدت و قوت بسیار جایگزین آن می‌شود. ـ حال اگر ما تربیت [سنتی] خود را بخصوص در مورد دین یا بهتر بگوییم در مورد تعالیم اعتقادی با این تعلیم مقایسه کنیم، صداقت حافظه [یعنی صحت اطلاعات تاریخی در مورد دین] بدون نیاز به صداقت اعتقادی (که هرگز در معرض آزمون قرار نمی‌گیرد) در جواب به سؤالاتی که در این مورد مطرح است، برای حفظ اعتقادات کسی که حتی هیچ فهمی از امر مقدس ندارد، کافی است و حتی فقدان صداقت [یعنی صداقت اعتقادی در مقابل صداقت حافظه] که نتیجهٔ آن چیزی جز ریاکاری نیست، موجب شگفتی انسان نمی‌شود.

۲. انجیل مرقس، باب نهم، آیه ۲۴ـ م.

از اختیار باشد بلکه مقصود صرفاً استعدادی است که با قوانین آن (قوانین فضیلت) آشنا هستیم و عقل هم از یک پایه و اساس ملموس و محسوس و قابل درک شبیه طبیعت برخوردار است؛ برخلاف رحمت که نمی‌دانیم چه مقدار از آن، چه وقت و چگونه در وجود ما عمل می‌کند و عقل در این مورد هم مانند سایر موارد فوق طبیعی به‌طور کلی (که اخلاق هم مثل قداست مشمول آن است) از شناخت هر قانونی محروم است.

۱۹۱

مفهوم یک الحاق فوق طبیعی به استعداد اخلاقی و در عین حال ناقص ما و حتی به خصلت و سرشت قطعاً ناقص و ضعیف و نه چندان خالص ما، برای اینکه کل تکلیف خود را به نحو احسن انجام دهیم، یک معنای[1] متعالی و ناب است که از واقعیت آن هیچ تجربه‌ای برای ما حاصل نمی‌شود. ــ حتی به عنوان معنای صرفاً یک غایت عملی امری بسیار مخاطره‌آمیز است و به دشواری با عقل هماهنگ می‌شود؛ زیرا آنچه باید به حساب خیر اخلاقی ما گذاشته شود نه از طریق تأثیرات خارجی بلکه از طریق بهترین نوع کاربرد قوای درونی خود ما باید تحقق یابد. حتی اینکه هر دو عامل (در کنار هم) در صفات اخلاقی ما مؤثر باشند قابل اثبات نیست، زیرا خودِ اختیار گرچه در مفهوم خود واجد هیچ امر فوق طبیعی نیست در عین حال امکان آن برای ما، به اندازهٔ هر عامل فوق طبیعی دیگری که به عنوان مکمل اختیار ذاتی اما ناقص خود لحاظ می‌کنیم، غیر قابل درک است.

حال ما در مورد اختیار، حداقل قوانینی را که اختیار طبق آنها تعیّن می‌یابد (قوانین اخلاقی را) می‌شناسیم اما از تأییدات فوق طبیعی، خواه یک قدرت اخلاقی قابل تشخیص برای ما باشد که واقعاً از عالم بالا نازل شده است یا اینکه تحت شرایط و موقعیت دیگری قرار داشته باشد، هیچ شناختی نداریم. پس به جز این فرض کلی و عمومی که رحمت می‌تواند در وجود ما چنان تأثیر کند که طبیعت نمی‌تواند، به شرط آنکه حداکثر توان خود را به کار برده باشیم، هیچ استفادهٔ دیگری نمی‌توانیم از این معنا بکنیم: یعنی نه می‌فهمیم که (صرف‌نظر از سعی و کوشش مدام ما برای یک زندگی خوب) چگونه [این تأیید آسمانی] به ما

1. Idee

کمک می‌کند و نه می‌توانیم تعیین کنیم که در چه مواردی باید چشم بـه راه آن باشیم. ـ این رحمت تماماً افاضه[۱] [از عالم بالا] است و لطف آن در این است که به عنوان یک راز مقدس باقی بماند و در مورد آن نباید گرفتار تـوهم شـیفتگی شویم یا خیال کنیم می‌توانیم آن را خارج از ضوابط عقلی اجرا کنیم یا آن را در درون خود تجربه کنیم و نیز نباید خیال کنیم آنچه در درون خود می‌یابیم باید به نحوی از عالم بالا آمده باشد و ما در مقابل آن منفعل باشیم.

۱۹۲ وسایل [رشد اخلاقی] عبارت‌اند از علل واسطه‌ای که انسان در توان خود دارد تا از طریق آنها غایت مشخصی را به تحقق برساند؛ و وسیلهٔ دیگری وجود ندارد (و نمی‌تواند وجود داشته باشد) که ارزش تأییدات آسمانی را داشته باشد جـز جهد بلیغ و سعی وافی برای هر چه بهتر کردن صفات اخلاقی خـود تـا بـدین وسیله انسان شایستگی خود را برای جلب رضای خدا، از آن جهت که وصول به این غایت در توان خود او نیست، نشان دهد. زیرا تأیید الهی، که انسان چشم به راه آن است خود مشروط به تخلق انسان به اخلاق حسنه است. اما ایـنکه یک انسان آلوده در جستجوی چنین تأییدی نخواهد بود بلکه بـیشتر بـه تـدارکات حسی خواهد پرداخت (تدارکاتی که به سهولت در اختیار اوست اما از اصلاح رفتار اخلاقی او ناتوان است و البته همین تدارکات حسی است که به تأییدات فوق طبیعی نیازمند است) چیزی است که هم به نحو پیشینی می‌توان آن را انتظار داشت و هم در واقعیت امر همین طور است. مفهوم یک بـه اصـطلاح واسـطهٔ رحمت، گرچه (بنابر آنچه گفته شد) فی‌نفسه مـتناقض است، در ایـنجا مـوجب فریب خوردن انسان می‌شود و چنان شایع و گسترده است که دیـن حـقیقی را تهدید می‌کند.

خدمت حقیقی (اخلاقی) به خدا که مؤمنان به عنوان اتباع حکومت او اما در عین حال (به موجب قوانین اختیار) به عنوان شهروندان[۲] این حکومت عـمل

---

۱. Überschwenglich ؛ مترجم انگلیسی این واژه را transcendent ترجمه کرده است ـ م.

۲. کانت در نوشته‌های دیگر خود (از جمله در مقالهٔ «معنای تاریخ کلی...») بین تابعیت (رعیت) و شهروندی فرق نهاده است: حرکت عمومی تاریخ از توحش به تمدن است و انسان در طول تاریخ مقدس‌تر می‌شود لذا نسبت او به حکومت در اوایل تاریخ، نسبت «تابعیت» ←

می‌کنند، یک خدمت نامرئی است؛ یعنی خدمت قلب است (در روح و در واقعیت ذات انسان) و فقط در خصلت اخلاقی او و در مراعات تمام تکالیف واقعی او به عنوان احکام الهی قرار دارد نه در اعمالی که صرفاً برای خدا انجام می‌شود. البته امور نامرئی در وجود انسان نیازمند این است که توسط یک امر مرئی (حسی) نمودار گردد. آری، آنچه غنی‌تر است گرچه عقلانی است (به موجب یک قیاس معین) برای اینکه در عمل تحقق یابد باید محسوس و ملموس گردد؛ که گرچه، برای اینکه بتوانیم تکلیف خود را در قبال خداوند به درستی تصور کنیم، وسیله‌ای اجتناب‌ناپذیر اما در عین حال مستعد سوءتفاهم بسیار است و به موجب اغوایی که بر ذهن ما حاکم است خیال می‌کنیم این مستقیماً خدمت به خداست و عموماً به این عنوان از آن یاد می‌شود.

این خدمت ادعایی به خدا، هرگاه به معنای روح و واقعیت آن، یعنی حکومت الهی در درون ما و آنچه در خارج منسوب و مربوط به ماست، تأویل گردد، می‌تواند توسط عقل به چهار نوع ادای تکلیف تقسیم شود؛ و با این وصف بعضی تشریفات آن که پیوند ضروری با این تکالیف ندارند، با آنها هماهنگ‌اند: ۱۹۳ زیرا این تشریفات و مراسم در ادای تکلیف به عنوان شاکله[1] عمل می‌کنند و لذا از زمان‌های گذشته وسیلهٔ خوبی برای جلب دقت ما در ادای خدمت حقیقی به خدا محسوب می‌شوند. این تشریفات که مقصود از آنها تحقق خیر اخلاقی است، عبارت‌اند از:

۱ـ عبادت خصوصی ـ یعنی خیر اخلاقی را در درون خود با استحکام بنا کردن و این خصلت را کراراً در قلب خود بیدار کردن.

۲ـ رفتن به کلیسا ـ یعنی اشاعهٔ برونی این خصلت از طریق گردهمایی عمومی در ایام مقرر تا خواست‌ها و تعالیم دینی (و خصلت مربوط به آنها) در وجود انسان شفاف شود و در میان عموم گسترش یابد.

---

(مردم رعیت حکومت‌اند) است و به تدریج به «شهروندی» تبدیل می‌شود. این تبدیل و تحول در ماهیت مدنی و اجتماعی انسان ناشی از تکامل و کشف قوانین اختیار توسط عقل است. لذا در اینجا می‌گوید اتباع (رعایای) کشور الهی به موجب قوانین اختیار شهروندان او هستند ـ م.

1. Schema

۳ـ غسل تعمید در دیانت مسیحی ـ یعنی انتشار این خصلت در نسل‌های بعد از طریق قبول اعضای جدید در ارتباط‌های ایمانی و اعتقادی به عنوان یک تکلیف و این تکلیف را به آنها تعلیم دادن.

۴ـ ارتباط ـ یعنی حفظ این معاشرت از طریق تکرار تشکل‌های عمومی که وحدت اعضای جامعه را در یک پیکرهٔ اخلاقی و در واقع طبق اصل تساوی حقوق و مشارکت همگانی در نتایج فضایل و برکات اخلاقی استمرار می‌بخشد.

هر اقدام دینی، اگر صرفاً اخلاقی نباشد و فی‌نفسه برای جلب رضای خدا و از این طریق وسیلهٔ ارضای خواست‌های ما باشد، بت‌پرستی است یعنی اعتقاد به اینکه چیزی نه به موجب طبیعت بتواند منشأ اثر واقع شود و نه به موجب قوانین اخلاقی عقل؛ بلکه فقط بتواند نتایج مطلوبی به بار آورد، هرگاه انسان جزماً باور کند که دارای همان نتایج خواهد بود و سپس با این اعتقاد قواعد صوری آن را مراعات کند. حتی آنجا که انسان قبول کرده است که در امر دین همه چیز مبتنی بر خیر اخلاقیِ ناشی از عمل خود انسان است، فرد احساسی هنوز هم در جستجوی یک راه فرعی مخفی است تا شرایط سخت راه عقل را میانبر بزند؛ یعنی فکر می‌کند اگر فقط ظواهر را مراعات کند خداوند این اقدامات صوری را از او خواهد پذیرفت که در این صورت باید آن را رحمت افاضه شده نامید، آن هم اگر یک رحمت رؤیایی ناشی از سستی و کاهلی و یا حتی ناشی از یک اعتماد جعلی و ریاکارانه نباشد. پس انسان در تمام انواع اعتقادات عمومی خود، بعضی اقدامات معمولی را به عنوان وسیلهٔ رحمت برای خود جعل کرده است؛ هر چند یقیناً تمام این ابتکارات، مانند آنچه در مسیحیت وجود دارد، مبتنی بر مفاهیم عقل عملی و خصلت‌های منطبق با آن نیست. (مثلاً در اسلام احکام پنج‌گانه، مربوط به غسل، نماز، روزه، زکات و حج؛ که از میان آنها فقط زکات را ۱۹۴ می‌توان، اگر مبتنی بر خصلت دینی و فضیلت حقیقی باشد، به عنوان یک تکلیف انسانی مستثنا کرد و در این صورت می‌تواند وسیلهٔ حقیقی جلب رحمت باشد. اما از طرف دیگر زکات را نمی‌توان از بقیهٔ این عبادات متمایز کرد زیرا به موجب اعتقادات اسلامی زکات را می‌توان به زور از مردم گرفت و این بدان معنی است که باید فقرا را در پیشگاه خدا قربانی کرد [اما فقرا از پرداخت زکات معاف‌اند].)

در واقع سه نوع ایمان اغوایی[1] می‌تواند وجود داشته باشد که موجب می‌شود ما در امور فوق طبیعی (که طبق قوانین عقل، نه کاربرد نظری دارد و نه کاربرد عملی) از مرزهای عقل خود فراتر رویم: اولاً اعتقاد به اینکه چیزی را از طریق تجربه می‌توان شناخت که طبق خود قوانین برون‌ذهنی تجربه، ما وقوع آن را محال می‌دانیم (ایمان به‌معجزات). ثانیاً این اغوا که، از آنچه نمی‌توانیم از آن توسط عقل مفهومی به دست آوریم، به عنوان چیزی که برای بهترین علایق اخلاقی ما ضروری است، بکوشیم تا آن را تحت سلطهٔ عقل خود در آوریم (اعتقاد به اسرار). ثالثاً این اغوا که صرفاً از طریق استعمال وسایل طبیعی [مثلاً اقدام به نوع خاصی از عبادات] بتوانیم اثری به وجود آوریم که [چگونگی آن] برای ما یک راز است؛ یعنی تأثیر خداوند در خلق و خوی ما (اعتقاد به وسایط رحمت). ـ از اغواهای اول و دوم در ملاحظات کلی در پایان فصول قبلی این کتاب سخن گفته‌ایم. اکنون باید به بحث در مورد وسایط رحمت بپردازیم (که باید آن را از آثار رحمت متمایز کرد[2]؛ مقصود تأثیرات اخلاقی فوق طبیعی است که ما نسبت به آنها صرفاً منفعل هستیم، اما تجربهٔ توهمی این تأثیرات یک اغوای تعصب‌آلود تماماً مربوط به احساس ماست).

۱ـ نماز، که گمان می‌رود خدمت صوری باطنی به خدا و لذا وسیلهٔ رحمت است، یک اغوای خرافی (بت‌پرستی) است؛ زیرا نماز چیزی نیست جز یک ابراز آرزو در مقابل موجودی که نیازی به ابراز خصلت‌های درونی شخص آرزوکننده ندارد؛ پس نماز کاری انجام نمی‌دهد و لذا هیچ یک از تکالیف [اخلاقی] انسان را که ما به عنوان احکام الهی، ملزم به انجام آن هستیم، بر نمی‌آورد. پس با عمل نماز خواندن کسی در واقع به خدا خدمت نکرده است. اینکه همه ما قلباً آرزومندیم فعل و ترک فعل انسان در جهت رضای خدا باشد یعنی تمام اعمال و افعالش بنابر یک خصلت دائمی برای خدمت به خدا صورت گیرد، روح عبادت است که «بدون وقفه»[3] می‌تواند و باید در وجود ما تحقق یابد. اما این آرزو را (که صرفاً امری باطنی است) در لباس کلمات و قواعد ۱۹۵

1. wahngbauben

۲. رجوع کنید به ملاحظهٔ کلی فصل اول. ۳. تسالونیکیان اول، باب پنجم، آیهٔ ۱۷ ـ م.

۱۹۶ صوری پوشاندن[1] می‌تواند فقط ارزش وسیله‌ای را داشته باشد که خود آن خصلت درونی را تقویت کند اما مستقیماً تأثیری در جلب رضای خدا ندارد و

۱. در آن خواست قلبی‌ای که روح عبادت است انسان می‌کوشد (با استفاده از معنای الوهیت برای تقویت خصلت اخلاقی خود) وجود خود را تحت تأثیر قرار دهد؛ اما در این آرزو، در حالی که احوال باطنی خود را به نحو ظاهری توسط کلمات ابراز می‌کند، می‌کوشد در خدا تأثیر گذارد. در معنای اول عبادت با اخلاص تمام انجام می‌شود حتی اگر انسان نتواند با یقین کامل مدعی اثبات وجود خدا شود در معنای دوم انسان اعلان می‌کند این موجود عالی در درون او حضور دارد؛ یا حداقل (به نحو درونی) چنین وضعیتی اتخاذ می‌کند، چنان که گویی در مورد حضور خداوند در درون خود مطمئن است؛ با این تصور که حتی اگر چنین چیزی نباشد این پندار نه فقط موجب افسوس و زیان او نمی‌شود بلکه برای او منشأ خیر نیز واقع می‌گردد؛ پس عبادت به معنی دوم (عبادت لفظی) نمی‌تواند مثل نوع اول (عبادت قلبی) واجد اخلاق تام باشد.

در این ملاحظه حقیقتی نهفته است که هر کس آن را به خوبی در می‌یابد فقط اگر بتواند یک انسان متدیّن و خوش نیّت را تصور کند؛ به شرط آنکه معنای دیانت را به این مفاهیم پالوده و مصفا محدود کند؛ زیرا دیانت حقیقی به ادای الفاظ عبادی با صدای بلند نیست بلکه به رفتار دین باورانه است. بدون اینکه من در این مورد چیزی گفته باشم هر کس خود به‌خود چنین انتظار دارد که انسان در مورد این نوع دینداری گرفتار ابهام و تشویش خاطر شود که گویی شرمسار و سرافکنده است. چرا چنین است؟ زیرا کسی که با صدای بلند با خود سخن می‌گوید مظنون به جنون است و حتی وقتی او تنهاست چنین قضاوت می‌کنند (قضاوتی نه چندان دور از واقعیت) که گویی کسی در مقابل او ایستاده است؛ در حالی که مثال مورد بحث ما چنین نیست.

اما معلم انجیل روح عبادت را چنان با شکوه تعریف کرده است که روح عبادت و تعریف آن هر دو از چنین ابهامی مصون‌اند. در این تعریف، انسان جز تصویر خوش‌رفتاری در زندگی چیز دیگری نمی‌یابد که در کنار شکنندگی وجدان انسان به آن اضافه شود این تمایل در او قوت می‌گیرد که عضو شایسته‌ای است برای حکومت الهی. پس این دین متضمن هیچ تقاضا و خواهشی نیست که خداوند احتمالاً به موجب حکمتش، آن را از ما نپذیرد، بلکه متضمن خواهشی است که اگر انسان خود برای آن بکوشد متعلق آن (محبوب خدا واقع شدن) تحقق خواهد یافت. حتی میل به حفظ موجودیت ما (میل به نان) برای مدت یک روز، صریحاً و مستقیماً متوجه موجودیت ما نیست بلکه اثر یک نیاز حیوانی است که در ما احساس می‌شود و به این جهت بیشتر اعتراف به چیزی است که طبیعت در وجود ما نهاده است تا تقاضای سنجیدهٔ خاصی در مورد چیزی که انسان آن را خواسته باشد: مثل کسی که در اندیشهٔ نان فردای خود است که بکلی از بحث ما خارج است.

←

به این دلیل نمی‌تواند یک تکلیف محسوب شود: زیرا یک وسیله را فقط برای کسی می‌توان تجویز کرد که او برای اهداف و غایات معینی به آن نیازمند باشد. ۱۹۷ اما هرگز هیچ انسانی به این وسیله نیاز ندارد (که در درون خود و در واقع با

عبادتی از این نوع، که فقط در خصلت اخلاقی رخ می‌دهد (که با معنای الوهیت تحریک می‌شود)، زیرا به عنوان روح اخلاقی عبادت به متعلق خود (محبوب خدا واقع شدن) واصل می‌گردد، فقط وقتی اعتقادی در کار باشد، پیدا می‌شود و مقصود از اعتقاد، اطمینان از مورد قبول واقع شدن عبادت است. اما چنین اعتقادی فقط از طریق تخلق به اخلاق حسنه در ما پدید می‌آید. زیرا هیچ کس اطمینان ندارد که التماس از خدا حتی اگر فقط برای نان امروز شده باشد مورد قبول واقع گردد، به این معنی که برآوردن این حاجت با حکمت خداوندی پیوند ضروری داشته باشد؛ و چه بسا مردن او از گرسنگی در آن روز بیشتر با حکمت الهی سازگار باشد. به علاوه این یک اغوای بی‌معنی‌تر و در عین حال جسارت‌آمیزتر خواهد بود که انسان با سماجت بکوشد طرح حکیمانهٔ خداوند را در تمشیت امور (برای نفع آنی خود) با خواهش و التماس خود تغییر دهد. پس نمی‌توان اطمینان داشت عبادتی که فاقد یک متعلق اخلاقی است مورد قبول خدا واقع گردد؛ یعنی چنین عبادتی خالی از ایمان است. حتی اگر متعلق آن واقعاً اخلاقی بود اما تأثیر آن فقط از طریق فوق طبیعی ممکن باشد (یا دست کم چون نمی‌خواهیم برای تحصیل آن خود را به زحمت اندازیم فقط از طریق یک منبع فوق طبیعی انتظار آن را داشتیم، چنان که مثلاً تحول روحانی و تبدیل شدن به یک انسان جدید، تولد مجدد نامیده می‌شود) باز هم بسیار نامحقق و غیر متیقّن است که با حکمت خداوند سازگار باشد او کاستی‌ها و نواقص ما را (که خود مسئول آن هستیم) به نحو فوق طبیعی و برخلاف دلیل و انتظار ما، به کمال و اصلاح برساند. پس نمی‌توان خدا را با چنین اعتقادی عبادت کرد. بر این اساس می‌توان اعتقاد به عملکرد معجزات را توضیح داد (که در عین حال باید همواره با نوعی عبادت باطنی توأم باشد): در این مورد خداوند به انسان قدرتی نداده است که بتواند به نحو فوق طبیعی عمل کند (زیرا این یک تناقض است) [به این دلیل که انسان خود یک موجود طبیعی است] در اینجا چون انسان به سهم خود، طبق مفاهیمی که از غایات خیر ممکن در این جهان، در ذهن دارد، نمی‌تواند تعیین کند که حکمت خداوند در این موارد چگونه حکم می‌کند و لذا به خواست خود نمی‌تواند قدرت الهی را در جهت منافع خود به کار برد، بنابراین: موهبت اعجاز که برخوردار بودن یا نبودن از آن به خود انسان واگذار شده است («اگر به قدر دانهٔ خردلی ایمان داشته باشد» [انجیل لوقا، باب هفدهم، آیهٔ ۶-م.]) چیزی نیست که با الفاظ بتوان بدان اندیشید. پس اعتقاد به معجزات اگر اصولاً معنایی داشته باشد معنای آن صرفاً عبارت است از اهمیت غالب سرشت اخلاقی ما. حال اگر انسان در حد اعلای جلب رضای خدا از چنین ایمانی برخوردار شده باشد (که هرگز به چنین کمالی

←

خود و حتی از این بالاتر با خدا [تعبیرات عبادی را] زمزمه کند)بلکه ما باید بیشتر از طریق تنویر و تعالی مدام خصلت اخلاقی خود، برای وصول به این غایت بکوشیم تا روح عبادت در وجود ما استقرار یابد و در نهایت، الفاظ و تعبیرات زبانی آن (دست کم به نفع خود ما) حذف گردد.[1] زیرا الفاظ مانند هر وسیلهٔ غیر مستقیم دیگری، تأثیر معنای اخلاقی را به عنوان یک غایت می‌کاهند (و این چیزی است که به لحاظ درون ذهنی تسلیم و رضا نامیده می‌شود). پس ملاحظهٔ حکمت بالغهٔ الهی درخلقت اشیای کوچک و جلالت[2] او در خلقت اشیای بزرگ که ممکن است از قدیم مورد توجه واقع شده باشد اما در ادوار متأخر موجب حیرت و شگفتی باشد، به عنوان یک نیرو نه فقط

---

نمی‌رسد)، فراتر از هر انگیزهٔ محرکی که ممکن است خداوند در حکمت عالیهٔ خود داشته باشد، [این ایمان] دلیلی است که می‌توان به آن اعتماد کرد هرگاه آنچه باید شده باشیم تماماً بشویم یا یک بار بشویم و یا (در یک تقرب تدریجی) بتوانیم بدان برسیم. در این صورت طبیعت باید تابع خواست‌ها و آرزوهای ما می‌بود و این آرزوها در چنین شرایطی نمی‌توانست غیر خردمندانه باشد.

حتی به کلیسا رفتن به منظور تهذیب و شرکت در عبادات عمومی برای جلب رحمت خداوند بی‌تاثیر است. البته این اقدامات از نوعی وقار اخلاقی برخوردار است؛ خواه به واسطهٔ دعا خواندن گروهی باشد یا از طریق اورادی که شخص روحانی خطاب به درگاه خداوند آرام آرام زمزمه می‌کند و تمام صلاح اخلاقی انسان را به اجرای همین مراسم می‌داند. این مراسم به عنوان اشتغال عمومی اخلاقی در جایی که خواست تمام افراد باید در پی غایت واحد و معینی (تحقق حکومت الهی) با هم متحد شده باشند نه فقط نشاط اخلاقی انسان را تحریک می‌کند (برخلاف عبادت خصوصی، چون فاقد چنین هیجانی است و طبق عادت جاری به صورت تدریجی در روح انسان مؤثر واقع می‌شود) بلکه دارای تکیه‌گاه عقلی نیز هست زیرا خواست اخلاقی که برخاسته از روح عبادت است به صورت رسمی بیان می‌شود بدون اینکه تصور شود از این طریق ذات باری تعالی حضور دارد یا نیروی خاصی برای این نیایش لازم است. زیرا اینجا هدف خاصی در کار است؛ یعنی از طریق اتحاد خارجی تمام افراد در یک خواست عمومی و از طریق مراسم عمومی انگیزه‌های متحد اخلاقی افراد به کار می‌رود تا ملکوت الهی تحقق یابد و چه چیز از این شایسته‌تر که در این مراسم با خدا چنان ارتباط برقرار شود که گویی در این مراسم حضور دارد.

۱. اگر دل، عابد شود به عبادت زبان چه نیاز است و اگر دل عابد نشود از عبادت زبان چه سود؟ ـ م.

2. Majestät

نمی‌تواند روح انسان را به گونه‌ای تنزل دهد که از نظر خودش حالت فناست وپرستش نامیده می‌شود بلکه این نیرو به لحاظ تعیّن اخلاقی چنان روح انسان را تعالی می‌دهد که الفاظ، حتی اگر مزامیر داوود باشند (که فقط به اندکی از شگفتی‌های آفرینش پی برده بود) در مقایسه با آن نیرو، باید به عنوان اصوات تو خالی حذف گردند، زیرا دست خدا را به نحو شهودی احساس کردن یک ۱۹۸ احساس غیر قابل بیان است. ــ علاوه بر این اگر دل انسان به دین سرشته باشد، اصلاح اخلاقی خود را در خدمت به خدا می‌بیند و در این فرایند هر چه شأن اخلاقی تواضع و ستایش او کمتر باشد بیشتر در بند الفاظ است. پس در مورد کودکان استفاده از الفاظ ضروری است تا تمرینات و اعمال عبادی در سال‌های اولیه به آنها تلقین گردد و استفاده از زبان (حتی استفادهٔ درونی و باطنی از الفاظ برای اینکه ذهن آنها بتواند معنای الوهیت را به طریق شهودی بــه‌خاطرآورد) بــرای اینکه خصلت و سرشت آنها موجب یک زندگی خداپسندانه گردد فقط وسیله‌ای است در اختیار قوهٔ تخیل. زیرا در غیر این صورت تمام حرمت‌های دینی در معرض این خطر قرار می‌گیرند که به جای خدمت عملی به خدا، که چیزی بیش از صرف یک احساس است، به حرمت ریاکارانه تبدیل شوند.

۲ـ رفتن به کلیسا که به عنوان اجتماع خارجی خدمت عمومی به خدا در یک کلیسا تصور می‌شود، نمود حسی اعتقاد دینی است و نه فقط بـه عـنوان وسیله‌ای ارزیابی می‌گردد که هر فردی بتواند توسط آن شخصیت اخلاقی خود را بسازد[۱]

---

۱. **erbauung**: اگر بخواهیم معنای خاصی برای این تعبیر بیابیم راهی جز این نیست که آن به معنی نتیجهٔ اخلاقی نیایش برای فاعل فهمیده شود. اما این نتیجه (به عنوان چیزی که پیشاپیش در مفهوم نیایش نهفته است) به معنی هیجانات و احساسات نیست گرچه بیشتر کسانی که به عبادت می‌پردازند (و به این مناسبت عــــابد نامیده می‌شوند) نتیجهٔ آن را همین هیجانات می‌دانند؛ پس باید واژهٔ خودسازی (تهذیب) به عنوان نتیجهٔ عبادت به معنی اصلاح اخلاقی انسان به کار رود. اما این نتیجه حاصل نمی‌شود مگر از این طریق که انسان منظم کار کند، اصول مستحکم رفتار خود را براساس فهم کامل مفاهیم عمیقاً در دل بنشاند، براساس چنین خصلت‌هایی اهمیت متمایز تکالیف خود را دریابد، در مقابل سرکشی تمایلات، اجرای تکالیف خود را تقویت و تثبیت کند و به این ترتیب از خود انسان جدیدی برای معبد خداوند ←

بلکه وسیله‌ای است برای ادای تکلیف گروهی افراد به عنوان شهروندان کشور الهی در زمین، به شرط آنکه این کلیسا فقط حاوی تشریفات صوری نباشد که ١٩٩ افراد را به سوی بت‌پرستی هدایت کند و به این ترتیب وجدان افراد را آلوده کند؛ مثلاً عبادات خاصی نسبت به خداوند که با رحمت بی‌نهایتش به نام انسان خاصی تشخص یافته باشد به عنوان یک نمود حسی خلاف این حکم عقل است که: «تو نباید برای خود تصویر بسازی»[1]. اما استفاده از کلمات به عنوان واسطهٔ رحمت، چنان که گویی می‌توان از این طریق مستقیماً به خدا خدمت کرد و انجام این مراسم و تشریفات (صرف تصور حسی کلّیت دین) خدا را ملزم به عطای رحمت می‌کند، اغوایی است که در واقع مانند طرز فکر یک شهروند خوب در یک جامعهٔ سیاسی و هماهنگ با مراعات آداب معاشرت در آن جامعه که ظاهراً هیچ تناقضی هم با شخصیت او به عنوان شهروند حکومت الهی ندارد، بلکه نوعی تقلب است و در چشم دیگران و حتی در نظر خود او، منشأ فساد خصلت اخلاقی او می‌گردد.

۳ـ مراسم تشریفاتی که فقط یک بار در کلیسا برگزار می‌شود، یعنی مراسم پذیرش عضویت در کلیسا (در کلیسای مسیحی از طریق غسل تعمید) یک مراسم چند منظوره است که یا به شخص تازه وارد، اگر در وضعیتی باشد که به ایمان خود اعتراف کند [و موقعیت ایمانی خود را دریابد]، و یا به حاضران و شاهدانی که خود را متعهد می‌دانند که نگران تربیت اعتقادی او باشند، الزام و تعهد سنگینی تحمیل می‌کند و امر مقدسی را (پرورش یک انسان را برای شهروندی حکومت الهی) منظور نظر دارد؛ اما این اقدام که توسط دیگران

---

بسازد. به سهولت می‌توان ملاحظه کرد که این ساختمان آرام‌آرام ساخته می‌شود اما دست‌کم باید به این مطلب توجه داشت که باید به چیزی اقدام شده باشد. اما انسان‌ها معتقدند که می‌توانند خود را (از طریق استماع، قرائت و خواندن [دعا]) بسازند در حالی‌که مادام که اقدام نکرده و دست به کاری نزده‌اند چیزی ساخته نمی‌شود. احتمالاً شاید چنین اعتقادی ناشی از این امید است که این خودسازی اخلاقی مانند ساخته شدن دیوارهای شهر تبس (Thebes) از طریق آرزو کردن و آه کشیدن خودبخود انجام می‌شود.

۱. سفر خروج، باب بیستم، آیهٔ ۴. عین آیه چنین است: صورتی تراشیده و هیچ تمثالی از آنچه بالا در آسمان است و از آنچه پایین در زمین است و آنچه در آب زیرزمین است برای خود مساز ـ م.

انجام می‌شود [یعنی مراسم غسل تعمید] فی نفسه برای او نه مقدس است و نه مولد امر مقدسی و لذا نمی‌تواند واسطهٔ رحمت الهی باشد. در حرمت مبالغه‌آمیزی هم که اولین کلیسای یونانی داشت، بنابر این ادعا که می‌توانست تمام گناهان را در یک لحظه تطهیر کند، نیز همین اغوا، اما بیشتر آلوده به خرافه‌های شرک‌آلود، حاکم بود.

۴ـ مراسم تکراری و مستمر و گستردهٔ این ارتباط کلیسایی به موجب قوانین برابری (مشارکت عامه) که همواره طبق الگوی پایه‌گذار این کلیسا (و در عین حال به یاد او) اجرا می‌شود و می‌تواند از طریق مراسم صوری مشارکت عمومی بر سر یک میز اجرا شود، حاوی امر مهمی است که می‌تواند موجب بروز و گسترش طرز فکر محدود، بسته، خودخواهانه و نابردبار، نسبت به معنای پیوند اخلاقی در سطح جهان وطن بخصوص در امور دینی، در ذهن انسان گردد؛ و وسیلهٔ خوبی است برای احیای خصلت اخلاقی عشق برادرانه‌ای که در این ارتباط‌ها تصویر می‌شود.[1] اما تأیید اینکه خداوند به موجب این مراسم به اعطای رحمت ملزم می‌شود و حکم به اینکه این مراسم که فقط تشریفات کلیسایی است، جزء ایمان است و در مجموع وسیلهٔ رحمت محسوب می‌شود، یک اغوای دینی است که تأثیر و عملکرد آن چیزی جز تخریب و انهدام روح دیانت نیست. پس‌دستگاه روحانیت کلاً حاکمیت روحانی بر دل‌ها را غصب کرده است؛ به این ترتیب که به خود چنان حیثیتی بخشیده است که واسطهٔ رحمت را در مالکیت انحصاری خود در آورده است. ۲۰۰

* * *

تمام این خودفریبی‌های تصنعی در امور دینی دارای یک پایه و اساس مشترک است. انسان معمولاً در میان سه صفت اخلاقی خداوند یعنی قداست، رحمت و عدالت مستقیماً گرد دومی می‌چرخد. تا خود را از شرایط محدودکنندهٔ اجرای اولی معاف کند.خادم خوب بودن کار مشکلی است (در اینجا همواره سخنی از تکالیف به گوش انسان می‌رسد). به این جهت انسان در جایی که بسیار در معرض دید دیگران است یا هنگامی که در مقابل تکلیف سختی قرار می‌گیرد

۱. بیان مطلب خالی از دقت است چون دو نتیجهٔ متضاد برای آن ذکر می‌کند ـ م.

دوست داردمحبوب واقع شود و [معتقد است] همه چیز از طریق وساطت شخصی که در حد اعلای عظمت قرار دارد اصلاح شود و به این ترتیب همواره حالت نوکر صفتی خود را حفظ خواهد کرد. اما برای اینکه خود را با صراحت نسبی در مورد قابل اجرا بودن این هدف راضی نگه دارد، تصوری را که از انسان در ذهن خود دارد (با خطاها و لغزش‌هایش) به طور عادی به خدا نسبت می‌دهد؛ و همان‌طور که حتی در مورد بهترین‌حاکم نوع انسان [در حکومت بشری] قدرت قانون‌مند، رحمت خیرخواهانه و عدالت دقیق (چنان که باید) هر کدام جداگانه و متمایز از دیگری برای تأثیر اخلاقی در رفتار اتباع حکومت، عمل نمی‌کنند بلکه در طرز تفکر حاکم بشری هنگام تصمیم‌گیری در هم می‌آمیزند، کافی است انسان فقط یکی از این صفات را به عنوان مرکز ثقل ضعف ارادهٔ بشری شناسایی کند تا بتواند آن دو تای دیگر را نیز به عنوان صفات انعطاف‌پذیر و ملایم تعیین کند: پس به این جهت امیدوار است که در این مورد هم با تکیه بررحمت خداوندی، این مطلب در مورد خدا صادق باشد. (به این دلیل برای دین مهم بود که صفات پذیرفته شده برای خدا یا بهتر بگوییم ۲۰۱ نسبت‌های او با انسان از طریق معنای[1] شخصیت‌های سه گانه [تثلیث] متمایز می‌شد و خداوند باید با این معنا مقایسه می‌شد تا هر یک از صفات او یا نسبت‌هایش با انسان شناخته می‌شد.) انسان به این منظور خود را به هر نوع صورت‌بندی قابل تصوری مشغول می‌کند تا دریابد چقدر باید احکام الهی را حرمت نهد تا خود را از ضرورت مراعات آنها وارهاند؛ و برای اینکه آرزوهای فاقد عمل او بتواند نقض احکام الهی را جبران و اصلاح کند فریاد خدایا! خدایا! سر می‌دهد تا ضرورت نداشته و ملزم نباشد که «ارادهٔ پدر آسمانی خود را اجرا کند»[2]؛ و لذا انسان تشریفات دینی را به عنوان وسایل معینی برای احیای خصلت‌های عملی واقعی به عنوان واسطهٔ رحمت مراعات می‌کند. او حتی چنین اعتقاداتی را از اجزای ذاتی دین محسوب می‌کند (و عموم انسان‌ها آن را کل دین محسوب می‌کنند) و به حکمت و بصیرت خیرخواه الهی واگذار می‌کند

1. Idee

۲. انجیل متی، باب هفتم، آیهٔ ۲۱ ـ م.

که از او یک انسان نیکوکار بسازد و در این کار دیانت[1] را (حرمت انفعالی به قوانین الهی) به جای فضیلت (به کار انداختن قدرت شخصی خود برای ادای تکلیف) به کار می‌برد؛ و البته فقط دومی، که مستلزم اولی است، می‌تواند مقوّم معنایی باشد که انسان از مفهوم خداپرستی (خصلت حقیقی دیانت) می‌فهمد.

اگر اغوای توهم رحمت آسمانی به این تخیلات تعصب‌آمیز منتهی شود که انسان آثار رحمت را در وجود خود مشاهده کند (حتی گرفتار این توهم گردد که توانسته است با خدا معاشرت کند) در نهایت فضیلت اخلاقی مورد تنفر و بی‌حرمتی او واقع می‌شود؛[2] پس جای تعجب نیست که عموماً شکوه می‌کنند که: دخالت دین در اصلاح اخلاق همچنان ناچیز است و نور درونی («به قدر یک پیمانه»[3]) رحمت نمی‌تواند به صورت افعال خیر به برون بتابد؛ اما در واقع (آنچه انسان به موجب این ادعا، می‌تواند انجام دهد) به نحو چشمگیر و برجسته آنچه انسان در مورد افراد دیگری می‌تواند انجام دهد این است که دین نه فقط برای اصلاح بلکه برای اجرا و تحقق خصلت فضیلت، که در خوش رفتاری‌های یک زندگی خوب، فعالانه در یک دورهٔ کوتاه زندگی بروز می‌کند، به وجود آمده است. به همین جهت است که معلم انجیل این شاهد و گواه عینی را به عنوان سنگ بنا و به صورت یک تجربهٔ خارجی در اختیار ما نهاده است که هر کس را و نیز شخص خودمان را می‌توانیم از طریق نتیجهٔ اعمال شناسایی کنیم. اما تاکنون دیده نشده است کسانی که در نظر خودشان فوق‌العاده صالح‌اند (مردان برگزیده) از انسان‌های طبیعتاً شریف، که در روابط اجتماعی، در اشتغالات روزانه و در ۲۰۲ امور ضروری می‌توان به آنها اعتماد کرد، دست کم جلو افتاده باشند؛ بلکه افراد برگزیده در مجموع در مقایسه با افراد طبیعتاً شریف، به زحمت می‌توانند با آنها برابری کنند؛ و این امر مثبت این ادعاست که راه حقیقت از رحمت به فضیلت نمی‌رسد بلکه برعکس از فضیلت می‌توان به آموزش و رحمت دست یافت.

**اتمام ترجمه**
**مرداد ماه ۱۳۸۰**

1. Frömmigkeit

۲. تا جایی که مانند شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی در کتاب عوارف‌المعارف مردم را به گدایی دعوت می‌کند ـ م.

۳. انجیل متی، باب پنجم، آیهٔ ۱۵ ـ م.

# نمایه

**Immanuel Kant**

# Die Religion Innerhalb Der Grenzen Der Blossen Vernunft

ÜBERSETZUNG:

**Manouchehr Sanei Darebidy**



**ISBN: 964-6235-49-2**
**Nagsh-O Negar Publishers**
**12 Farvardin St. Enghelab Ave.**
**Tehran IRAN**

«فبشّر عبادیالذّین یستمعون القول فیتّبعون احسنه اولئکالذین هدیٰهم الله و اولئک هم أُولُوالألباب»

(قرآن، سورهٔ زمر، آیهٔ ۲۰)

این کتاب ترجمه‌ای است از:

***Die Religion Innerhalb Der Grenzen Der Blossen Vernunft***

**Immanuel Kant**

# دیـن در محدودهٔ عقل تنها